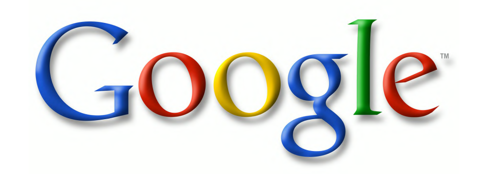
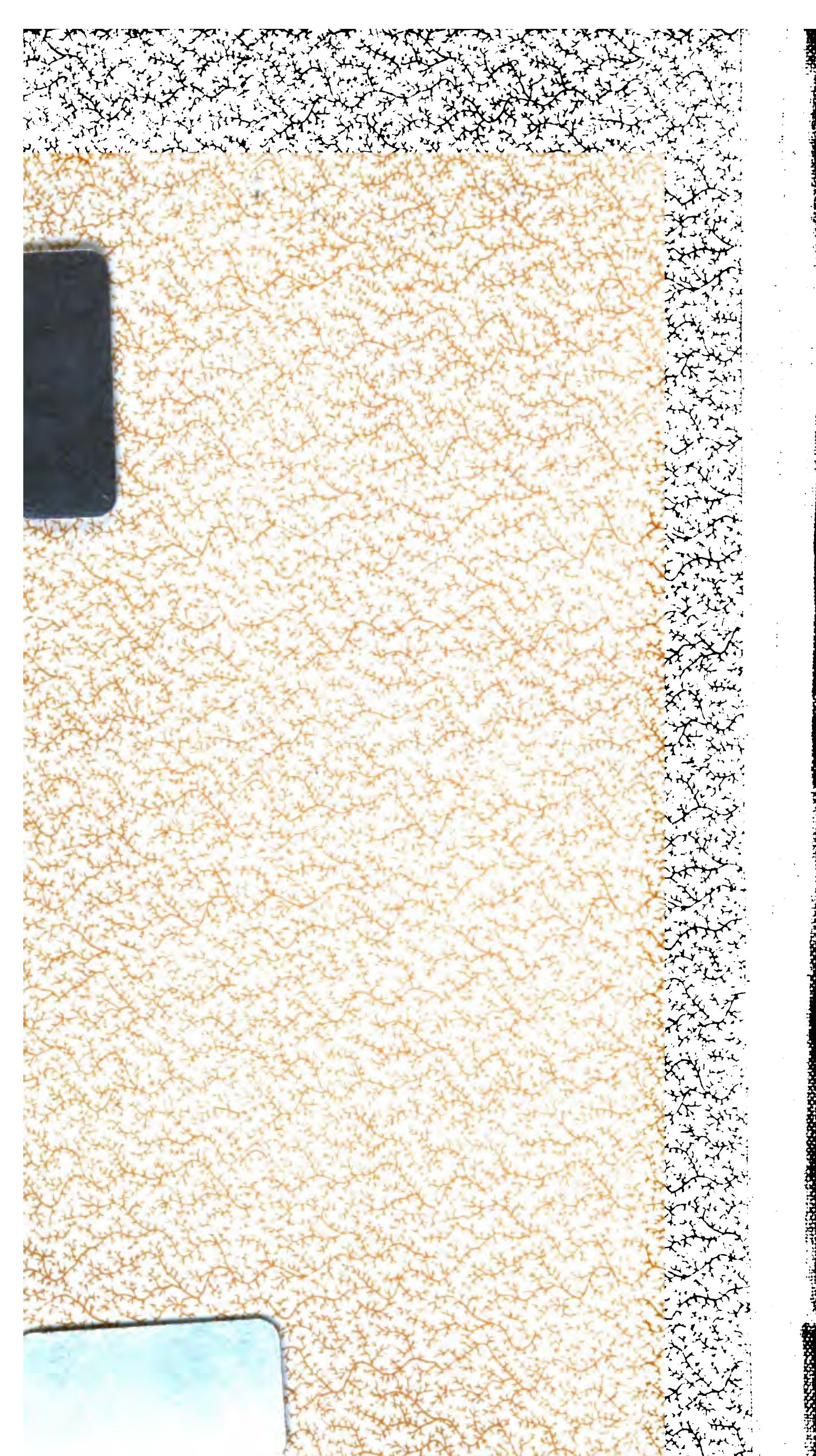






ꓸ'URE

E,

ꓸTURE MÊLÉE.

LYCÉE,

OU

COURS DE LITTÉRATURE

ANCIENNE ET MODERNE.

ANCIENS.

HISTOIRE, PHILOSOPHIE, ET LITTÉRATURE MÊLÉE.

A PARIS,

CHEZ
VERDIÈRE, quai des Augustins, n° 25.
LHEUREUX, même quai, n° 27.
LADRANGE, même quai, n° 19.
GUIBERT, même quai, n° 25.

LYCÉE,

OU

COURS DE LITTÉRATURE

ANCIENNE ET MODERNE,

PAR J. F. LA HARPE.

Indocti discant, et ament meminisse periti.

TOME QUATRIÈME.



PARIS,

DE L'IMPRIMERIE DE FIRMIN DIDOT,

IMPRIMEUR DU ROI ET DE L'INSTITUT, RUE JACOB, N° 24.

M DCCC XXI.



COURS
DE
LITTÉRATURE
ANCIENNE ET MODERNE.

PREMIÈRE PARTIE.
ANCIENS.

LIVRE TROISIÈME.
HISTOIRE, PHILOSOPHIE, ET LITTÉRATURE MÊLÉE.

CHAPITRE PREMIER.
Histoire.

SECTION PREMIÈRE.
Historiens grecs et romains de la première classe.

L'HISTOIRE, dans les premiers temps, paraît n'avoir été confiée qu'à la poésie, qui parlait à l'imagination et se gravait dans la mémoire, ou aux monuments publics, qui semblaient propres à perpétuer le souvenir des grands évènements.

On les déposait sur l'airain, sur la pierre, sur les statues, sur les tombeaux, sur les médailles; et c'est ce qui fait que ces dernières, dont un grand nombre a échappé aux ravages du temps, sont devenues un objet de recherche pour les curieux d'antiquité, et ont servi souvent à éclaircir ou à constater les faits et les époques des siècles les plus reculés. L'ouvrage le plus anciennement rédigé en forme d'histoire, que la littérature grecque nous ait transmis (car il n'est ici question ni des livres sacrés ni des écrivains orientaux), est celui d'Hérodote, nommé par cette raison *le Père de l'Histoire*.

C'est à lui que l'on doit le peu que nous connaissons des anciennes dynasties des Mèdes, des Perses, des Phéniciens, des Lydiens, des Grecs, des Égyptiens, des Scythes. Il vivait environ cinq siècles avant l'ère chrétienne, et avait voyagé dans l'Asie mineure, dans la Grèce et dans l'Égypte. Les noms des neuf Muses, donnés par ses contemporains aux neuf livres qui composent son histoire, sont un témoignage de l'estime qu'en faisaient les Grecs, à qui l'auteur en fit la lecture dans l'assemblée des jeux olympiques; et cet honneur qu'on lui rendit doit aussi leur donner un caractère d'autorité. Non qu'il faille en conclure que tous les faits qu'il rapporte sont incontestables: puisque nos histoires modernes ne sont pas elles-mêmes à l'abri de la critique, à plus forte raison ce qui n'est fondé que sur des tra-

ditions si éloignées est-il soumis à la discussion, et susceptible de laisser des doutes. D'ailleurs, le goût si connu des Grecs pour le merveilleux et pour les fables, goût qui leur a été si souvent reproché par les écrivains latins, peut rendre suspecte leur véracité. Mais aussi l'on est tombé dans un autre excès en rejetant trop légèrement tout ce qui ne nous a pas paru conforme à des règles de vraisemblance, qu'il n'est pas possible de déterminer d'une manière bien positive; car, dans l'histoire, comme dans le drame,

Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable.

Nous sommes trop portés à régler la mesure des probabilités sur celles de nos idées communes et de nos connaissances imparfaites. La distance des temps et des lieux, et la diversité des religions, des mœurs, des coutumes et des préjugés, ont placé les anciens et les modernes à un si grand éloignement les uns des autres, que les derniers ne doivent prononcer qu'avec beaucoup de précaution quand il s'agit de se rendre juges de ce que les premiers ont pu faire ou penser. L'expérience doit ici, comme en tout, servir de leçon : plus d'une fois elle a démontré réel ce qui ne semblait pas croyable; et en dernier lieu, des voyageurs très-instruits ont vérifié sur les lieux ce qu'Hérodote avait écrit de l'Égypte, et ce qu'on avait regardé comme fabuleux. Il peut y avoir autant d'ignorance à tout rejeter qu'à tout croire,

et la différence alors n'est que de la simplicité à la présomption. Il faut se défier également de toutes deux : celui qui sait beaucoup doute souvent, et le doute conduit à l'examen et à l'instruction; celui qui sait peu est prompt à nier, et manque l'occasion de s'instruire. Au reste, cet examen n'est pas de mon sujet; et je dois surtout considérer les historiens comme écrivains et hommes de lettres. Je ne puis donc offrir qu'un aperçu très-rapide sur ceux des historiens de la Grèce et de Rome que le suffrage de tous les siècles a mis au nombre des auteurs classiques.

Après Hérodote, dont on estime la clarté, l'élégance et l'agrément, mais en qui l'on désirerait plus de méthode, plus de développements, plus de critique, parut Thucydide, qui a écrit cette fameuse guerre du Péloponèse entre Athènes et Lacédémone, qui dura ving-sept ans. Il en a rapporté la plus grande partie comme témoin, et même comme acteur; car il fut chargé d'un commandement; et les Athéniens, qui le bannirent pour avoir mal fait la guerre, honorèrent ensuite et récompensèrent comme historien celui qu'ils avaient puni comme général. On lui reproche deux défauts assez opposés l'un à l'autre : il est trop concis dans sa narration, et trop long dans ses harangues. Il a beaucoup de pensées, mais elles sont quelquefois obscures; il a dans son style la gravité d'un philosophe, mais il en laisse un peu sentir la sécheresse. Aussi le lit-on avec moins de

plaisir que Xénophon, qui écrivit quelque temps après lui, et qu'on a surnommé *l'Abeille attique*, pour désigner la douceur de son style. Ce fut lui qui publia et continua l'histoire de Thucydide, à laquelle il ajouta sept livres. Il avait été disciple de Socrate, et commandait dans cette mémorable *Retraite des dix mille*, l'une des merveilles de l'antiquité, et dont il était digne d'écrire l'histoire. Il fut, comme César, l'historien de ses propres exploits : comme lui, il joignit le talent de les écrire à la gloire de les exécuter : comme lui, il mérite une entière croyance, parce qu'il avait des témoins pour juges. Ce dernier mérite n'est pas celui de la *Cyropédie*, dans laquelle, au jugement de Cicéron, il a moins consulté la vérité historique que le désir de tracer le modèle d'un prince accompli et d'un gouvernement parfait. Si les gens de l'art l'étudient comme général dans la *Retraite des dix mille*, on l'admire comme philosophe et comme homme d'état dans ce livre charmant de la *Cyropédie*, qu'on peut comparer à notre *Télémaque*. On a dit de Xénophon que les Graces reposaient sur ses lèvres : on peut ajouter qu'elles y sont près de la Sagesse.

Depuis lui jusqu'à Fénélon, nul homme n'a possédé au même degré le talent de rendre la vertu aimable. Les anciens ne parlent de lui qu'avec vénération, et l'on sait que Scipion et Lucullus faisaient leurs délices de ses ouvrages. Cet homme, qui eut dans ses écrits tout le charme

de l'éloquence attique, avait dans l'ame la force d'un Spartiate. Il sacrifiait aux dieux, la tête couronnée de fleurs : tout à coup on vient lui apprendre que son fils a été tué à la bataille de Mantinée. Il ôte ses couronnes et verse des larmes; mais lorsqu'on ajoute que ce fils, combattant jusqu'au dernier soupir, a blessé mortellement le général ennemi, il reprend ses couronnes. *Je savais*, dit-il, *que mon fils était mortel, et sa gloire doit me consoler de sa mort.*

Nous avons de lui beaucoup d'autres ouvrages, entre autres, un *Éloge d'Agésilas*, roi de Lacédémone; un *Recueil des paroles mémorables de Socrate*, et l'*Apologie* de ce philosophe. Mais ses deux chefs-d'œuvre sont la *Retraite des dix mille* et la *Cyropédie.*

Quintilien compare Tite-Live à Hérodote, et Salluste à Thucydide. Je serais tenté de croire que l'admiration des Romains pour la littérature grecque, qui avait servi de modèle à la leur, et ce vieux respect que l'on conserve pour ses maîtres, mettaient un peu de préjugé dans cet avis de Quintilien, d'ailleurs si judicieux et si éclairé. Quant à nous autres modernes, qui avons une égale obligation aux Grecs et aux Latins, il me semble que nous préférerions Tite-Live à Hérodote, et Salluste à Thucydide, par la raison que les deux historiens latins sont bien plus grands coloristes et meilleurs orateurs que les deux historiens grecs. Les couleurs de Tite-Live sont plus

douces; celles de Salluste sont plus fortes. L'un se fait admirer par sa facilité brillante, l'autre par sa rapidité énergique. Le goût de Tite-Live est si parfait, que Quintilien le cite à côté de Cicéron, en indiquant ces deux auteurs comme ceux qu'il faut mettre de préférence entre les mains des jeunes gens. « Sa narration, dit-il, est singulière-« ment agréable, et de la clarté la plus pure. Ses « harangues sont d'une éloquence au-dessus de « toute expression. Tout y est parfaitement adapté « aux personnes et aux circonstances. Il excelle « sur-tout à exprimer les sentiments doux et tou-« chants, et nul historien n'est plus pathétique. »

Cet éloge est juste dans tous les points, et l'on peut ajouter que le génie de Tite-Live, sans jamais laisser voir le travail ni l'effort, paraît s'élever naturellement jusqu'à la grandeur romaine. Il n'est jamais au-dessus ni au-dessous de ce qu'il raconte. Ses harangues, que les anciens admiraient, et que les modernes lui ont reprochées, sont si belles, que leur censeur le plus sévère regretterait sans doute qu'elles n'existassent pas; et je prouverai tout à l'heure que ce n'était pas des beautés hors de place, et qu'on ne peut pas lui appliquer le bon mot si connu de Plutarque : *Tu as tenu hors de propos un très-beau propos.*

Sa réputation s'étendit fort loin, même de son vivant, s'il est vrai, comme on le dit, qu'un habitant de Cadix, qui, dans ce temps, était pour les Romains une extrémité du monde, partit de son

pays pour voir Tite-Live, et s'en retourna aussitôt après l'avoir vu. Saint Jérôme, dans une lettre qu'il écrit à Paulin, dis très-heureusement à ce sujet : « C'était sans doute une chose bien ex-« traordinaire, qu'un étranger entrant dans une « ville telle que Rome, y cherchât autre chose « que Rome même. »

On sait que dans son ouvrage, composé de cent quarante livres, il avait embrassé toute l'étendue de l'histoire romaine, depuis la fondation de Rome jusqu'à la mort de Drusus, petit-fils d'Auguste. Il ne nous en reste que trente-cinq livres, et le temps n'a pas épargné davantage Tacite et Salluste. Ces pertes, si déplorables pour ceux dont les lettres font le bonheur, ne seront probablement jamais réparées.

Il fut très-aimé d'Auguste, ce qui ne l'empêcha pas de donner dans ses écrits les plus grandes louanges au parti républicain, à Brutus, à Cassius, et particulièrement à Pompée, au point qu'Auguste l'appelait *le Pompéien.* Sous Tibère, l'historien Crémutius Cordus fut accusé devant le sénat du crime de lèse-majesté, pour avoir appelé Brutus *le dernier des Romains,* et fut obligé de se donner la mort. On peut juger, par ce seul trait, quel progrès d'un règne à l'autre avait fait la servitude.

L'abbé Desfontaines a reproché à Tite-Live de s'être laissé trop éblouir par la grandeur de Rome, et d'avoir parlé de cette ville naissante comme de

la capitale du monde : je ne crois pas ce reproche fondé. Rome n'eut jamais plus de véritable grandeur que dans ses premiers siècles, qui furent ceux de la vertu, du courage et du patriotisme; et ce n'est pas quand son empire fut le plus étendu qu'elle eut le plus de gloire réelle. C'est en effet lorsqu'elle combattait pour ses foyers contre Pyrrhus et contre Carthage que le peuple romain se montra le premier peuple de l'univers; et ce grand caractère, qui annonçait ce qu'il devint dans la suite, c'est-à-dire, le dominateur des nations, devait se retrouver sous la plume de Tite-Live.

On l'accuse de faiblesse et de superstition, parce qu'il rapporte très-sérieusement une foule de prodiges. Je ne sais s'il en faut conclure qu'il les croyait. Le plus souvent il ne les donne que pour des traditions reçues, et il ne pouvait se dispenser d'en parler. Ces prodiges étaient une partie essentielle de l'histoire dans un empire où tout était présage et auspice, où l'on ne faisait pas une démarche importante sans observer l'heure du jour et l'état du ciel. Je crois bien que du temps d'Auguste, et même avant lui, on commençait à être moins superstitieux; mais le peuple l'était toujours, et la politique savait et devait tirer parti de ce puissant ressort de la croyance générale, dont les effets sont généralement bons dans tout gouvernement, même quand la croyance est erronée. Il n'y a que l'irréligion qui soit essentiellement

ennemie de tout ordre social et moral. Aussi de tout temps le sénat avait plié la religion et les auspices aux intérêts publics. Les livres des Sibylles, qu'on ouvrait de temps en temps, étaient évidemment comme les centuries de Nostradamus, où l'on trouve tout ce que l'on veut; mais on se moque de Nostradamus, et l'on révérait les Sibylles. Ces notions suffisent pour nous persuader que Tite-Live et les autres historiens se croyaient obligés de ne rien témoigner de ce qu'ils pensaient de ces prodiges, et se souciaient fort peu de détromper personne. Ce n'est pas pourtant que je voulusse assurer que Tite-Live n'eût sur ce point aucune crédulité : je dis simplement que ce qu'il a écrit ne peut pas être regardé comme une preuve de ce qu'il pensait. Il est très-possible qu'avec un beau génie on croie à la fatalité et à la divination : on soupçonnerait volontiers en lisant Tacite, qu'il croyait à l'une et à l'autre.

Salluste paraît s'être proposé pour modèle la précision et la gravité de Thucydide, et l'on dit même qu'il avait beaucoup emprunté de cet auteur. Salluste, dit Quintilien, a beaucoup traduit du grec. Il faut apparemment que ce soit dans les autres ouvrages qu'il avait composés, et que nous avons perdus; car on ne voit aucune trace de ces traductions dans ce qui nous est resté (1).

(1) C'est une erreur. Le discours de Micipsa mourant (*Jugurth.* c. IV) est traduit en partie des dernières paroles

Il avait écrit une grande partie de l'histoire romaine; mais, en imitant la brièveté de Thucydide, il lui donna encore plus de nerf et de force: un passage de Sénèque (1) fait sentir cette différence. « Dans l'auteur grec, dit-il, quelque serré « qu'il soit, vous pourriez encore retrancher quel« que chose, non pas sans rien diminuer du mé« rite de la diction, mais du moins sans rien ôter « de la plénitude des pensées. Dans Salluste, un « mot supprimé, le sens est détruit; et c'est ce « que n'a pas senti Tite-Live, qui lui reprochait « de défigurer les pensées des Grecs et de les af« faiblir, et qui lui préférait Thucydide, non qu'il « aimât davantage ce dernier, mais parce qu'il le « craignait moins, et qu'il se flattait de se mettre « plus aisément au-dessus de Salluste, s'il mettait « d'abord Salluste au-dessous de Thucydide. »

Ce morceau fait voir que Tite-Live, dont on croit volontiers les mœurs aussi douces que le style, était pourtant capable des injustices de la jalousie : tant il est vrai que, pour se mettre au-dessus de ce vice attaché à l'imperfection humaine, il ne suffit pas d'un grand talent, qui est

---

de Cyrus, liv. VIII de *la Cyropédie*. Voyez sur-tout : Οὐ τόδε τὸ χρυσοῦν σκῆπτρον... Et, Τίνι γὰρ ἄλλῳ κ. τ. λ. Nous trouvons encore dans Salluste d'autres imitations nombreuses et sensibles de Xénophon, de Thucydide, de Platon, etc.

(1) De Sénèque le rhéteur. (*Excerpt. Controvers.* IX, 1.) (*Notes*, 1821.)

rare; il faut une grande ame, qui est plus rare encore.

Aulu-Gelle appelle Salluste un auteur *savant en brièveté, un novateur en fait de mots;* ce qui ne veut pas dire qu'il inventait de nouveaux termes, mais qu'il en faisait un usage nouveau. « L'élé-« gance de Salluste, dit-il ailleurs, la beauté de « ses expressions, et son application à en cher-« cher de nouvelles, trouvèrent beaucoup de cen-« seurs, même parmi des hommes d'une classe « distinguée; mais, dans un grand nombre de re-« marques critiques qu'ils ont faites sur ses ou-« vrages, on en trouve quelques-unes de bien « fondées, et beaucoup où il y a plus de malignité « que de justesse. »

Il ne faut pas compter Lénâs, affranchi de Pompée, qui appelait Salluste *un très-maladroit voleur des expressions de Caton l'ancien* (1) : ce n'était qu'une injure grossière d'un ennemi, et d'un ennemi vil. Mais d'ailleurs ce n'étaient pas en effet des hommes médiocres qui reprochaient à Salluste de l'obscurité dans le style, et l'affectation de rajeunir de vieux termes : c'était Jules-César, qui l'aimait et qui fit sa fortune; c'était le célèbre Asinius Pollion, cet homme d'un goût si fin et si délicat, ce protecteur d'autant plus cher aux gens de lettres, qu'il était homme de lettres

(1) *Et verba antiqui multùm furate Catonis*
Crispe, Jugurtinæ conditor historiæ.

lui-même. Il avait eu le même maître que Salluste : ce maître était un grammairien nommé Prétextatus, qui, voyant que son élève Salluste montrait de la disposition pour le genre historique, lui donna un précis de toute l'histoire romaine, afin qu'il y choisît la partie qu'il voudrait traiter. Il écrivit d'abord la guerre de Catilina, et ensuite celle de Jugurtha : il avait été témoin de la première. Il composa l'histoire des guerres civiles de Marius et de Sylla, jusqu'à la mort de Sertorius, et des troubles passagers excités par Lépide après la mort du dictateur Sylla, et étouffés par Catulus. Tout ce morceau, qui sans doute était précieux, a péri presque entièrement : il n'en reste plus que quelques lambeaux.

Si les censeurs ont poussé trop loin la critique à l'égard de Salluste, d'autres ont exagéré la louange. Martial l'appelle le premier des historiens romains, et il n'est pas le seul de cet avis (1). J'avoue que je lui préférerais Tite-Live et Tacite, l'un pour la perfection du style, l'autre pour la profondeur des idées. Sans vouloir prononcer sur le choix de ses termes, dont nous ne sommes pas juges assez compétents, on ne peut se dissimuler qu'il y a quelque affectation dans son style, et toute affectation est un défaut. On ne peut excuser non plus ses longs préambules

(1) *Crispus romanâ primus in historiâ.* MART. — *Rerum romanarum florentissimus auctor.* TAC. Annal. III, 30.

et ses digressions morales, qui ne tiennent pas assez au sujet principal, et dont l'objet est vague et le fond trop commun. Il s'en faut bien que sa morale et sa politique vaillent celle de Tacite, qui dans ce genre n'a rien au-dessus de lui. Un autre grief contre Salluste, c'est sa partialité à l'égard de Cicéron. Ce grand homme a marqué les deux principaux devoirs de l'historien, de ne rien dire de faux, et de ne rien omettre de vrai. Salluste est irréprochable sur le premier article: et comment ne le serait-il pas? il parlait d'évènements publics dont tous ses lecteurs avaient été témoins. Mais il est une autre espèce de mensonge très-familier à la haine, le mensonge de réticence; et celui-là, moins choquant que l'imposture formelle, est aussi coupable et plus lâche, parce que la méchanceté se cache pour ne pas rougir. Le sénat décerne des actions de graces à Cicéron, conçues dans les termes les plus honorables, pour avoir délivré la république du plus grand danger sans effusion de sang. C'est un acte public et solennel, dont tous les historiens font mention: Salluste n'en parle pas (1). Catulus et Caton, dans une assemblée du sénat, donnent à Cicéron le nom glorieux de Père de la patrie,

(1) Devait-il s'arrêter à rapporter le décret du sénat? après avoir dit: *Intereà plebes, conjuratione patefactâ, Ciceronem ad cœlum tollere; veluti ex servitute erepta, gaudium atque lætitiam agitabat.* (Bel. Catil. c. 48.) (*Note*, 1821.)

que Pline, Juvénal et tant d'autres écrivains ont rappelé, et que la postérité lui a conservé : Salluste n'en parle pas (1). Les magistrats de Capoue, la première ville municipale d'Italie, décernent à Cicéron une statue pour avoir sauvé Rome pendant son consulat : Salluste n'en parle pas. Enfin le sénat lui accorde un honneur dont il n'y avait point d'exemple : il ordonne ce qu'on appelait des *supplications* dans les temples, et ce qui n'avait jamais lieu que pour les triomphateurs. Cette distinction inouïe est assez remarquable : Salluste n'en parle pas. Il y a plus : qu'on lise son histoire de la guerre de Catilina ; tout y est parfaitement détaillé, excepté ce que fit Cicéron (2), sans lequel rien ne se serait fait. Est-ce là la fidélité de l'histoire ? Est-ce là remplir son objet le plus utile et le plus respectable, celui de montrer la punition du crime et la récompense de la vertu ? Mais comme la passion raisonne mal ! Comment Salluste n'a-t-il pas senti que ce silence, qui, dans un homme indifférent, serait une omission con-

(1) Lorsque Catilina appelle Cicéron *inquilinus civis urbis Romæ*, Salluste ne dit-il pas que les sénateurs, saisis d'indignation, traitèrent de *parricide*, d'*ennemi de la patrie*, celui qui osait insulter Cicéron : *Obstrepere omnes, hostem atque parricidam vocare*. Bel. Catil. cap. 31. (*Note*, 1821.)

(2) Mais ne lit-on pas dans Salluste : *Tùm Tullius consul orationem habuit luculentam atque utilem reipublicæ, quam posteà scriptam edidit*. N'indique-t-il pas la source où l'on peut puiser les détails que la rapidité de sa narration ne lui a

damnable, dans un ennemi était une bassesse odieuse? En se taisant sur des faits publics, croyait-il les faire oublier? Croyait-il que d'autres ne les écriraient pas? N'a-t-il pas dû prévoir que ces réticences perfides n'auraient d'autre effet, si ce n'est qu'on saurait à jamais que ces honneurs avaient été décernés à Cicéron, et que Salluste n'en avait rien dit?

Au reste, le caractère d'un ennemi tel que tous les anciens nous ont peint Salluste fait honneur à Cicéron. Les témoignages sont aussi unanimes sur la perversité de ses mœurs que sur la supériorité de ses talents. Il fallait que le dérèglement de sa conduite, dont parle Horace dans ses Satires, allât jusqu'à l'infamie, puisqu'il fut chassé du sénat par le préteur Appius Pulcher, dans un temps où la censure, autrefois sévère comme les mœurs publiques, s'était relâchée elle-même, et corrompue comme tout le reste. Des auteurs

---

pas permis de donner? Un ennemi lâchement méchant eût-il si bien dépeint l'anxiété paternelle de Cicéron? *At illum ingens cura atque lætitia simul occupavêre. Nam lætabatur, conjuratione patefactâ, civitatem periculis ereptam esse; porrò autem animus anxius erat, in maximo scelere tantis civibus deprehensis, quid facto opus esset; pœnam illorum sibi oneri, impunitatem perdendæ reipublicæ credebat.* (C. 46.) Et Cicéron n'est-il pas à l'instant résolu à tout encourir pour sauver sa patrie? Où est donc ce mensonge de réticence? Où est donc *cette méchanceté qui se cache pour ne pas rougir?* (*Note*, 1821.)

dignes de foi s'accordent à dire qu'il n'a voulu qu'en imposer à ses lecteurs, et tromper la postérité, en affectant dans ses ouvrages le langage le plus austère, et en étalant une morale qui n'était pas celle de son cœur; qu'il ne recherchait les expressions anciennes que pour faire croire que ses principes se sentaient, ainsi que son style, de la sévérité des premiers âges de la république; qu'enfin il n'empruntait les termes dont Caton le censeur s'était servi dans son livre *des Origines* que pour paraître ressembler en quelque chose à ce modèle de vertu, que d'ailleurs il était si loin d'imiter.

Il dut son élévation et sa fortune à César, qui, en qualité de chef de parti, ne pouvait pas être délicat sur le choix des hommes : c'est un principe et un malheur de l'ambition de se servir des vices d'autrui. Ce fut César qui le fit rentrer dans le sénat, et lui procura par son crédit la dignité de préteur. Salluste le servit bien dans la guerre d'Afrique, et après la victoire il obtint pour récompense le gouvernement de Numidie, avec le titre de propréteur. C'est là que, par toutes sortes de brigandages, il amassa des richesses immenses, dont il jouit avec d'autant plus de plaisir, que la dissipation de son patrimoine l'avait réduit à la pauvreté. Il acheta ces jardins fameux, connus depuis sous le nom de *Jardins de Salluste*, et une maison de campagne délicieuse auprès de Tivoli. Le cri fut général,

et les peuples de sa province l'accusèrent de concussion auprès de César, alors dictateur. Mais comment celui qui, aux yeux de tous les Romains, avait enlevé le trésor public du temple où il était renfermé, pouvait-il punir un concussionnaire? La guerre civile n'est pas le temps de la justice. Salluste fut dispensé de répondre, en donnant au maître qu'il avait servi une partie de l'argent qu'il avait volé, et s'assura une possession paisible pour le reste de sa vie. Tel est l'homme qui, dans ses écrits, invective contre la dépravation générale, et rappelle sans cesse les mœurs antiques.

On ne peut pas dire de Tacite, comme de Salluste, que ce n'est qu'un parleur de vertu : il la fait respecter à ses lecteurs, parce que lui-même paraît la sentir. Sa diction est forte comme son ame, singulièrement pittoresque sans jamais être trop figurée, précise sans être obscure, nerveuse sans être tendue. Il parle à la fois à l'ame, à l'imagination, à l'esprit. On pourrait juger des lecteurs de Tacite par le mérite qu'ils lui trouvent, parce que sa pensée est d'une telle étendue, que chacun y pénètre plus ou moins, selon le degré de ses forces. Il creuse à une profondeur immense, et creuse sans effort. Il a l'air bien moins travaillé que Salluste, quoiqu'il soit sans comparaison plus plein et plus fini. Le secret de son style, qu'on n'égalera peut-être jamais, tient non-seulement à son génie, mais aux circonstances où il s'est trouvé.

Cet homme vertueux, dont les premiers regards, au sortir de l'enfance, se fixèrent sur les horreurs de la cour de Néron; qui vit ensuite les ignominies de Galba, la crapule de Vitellius, et les brigandages d'Othon; qui respira ensuite un air plus pur sous Vespasien et sous Titus, fut obligé, dans sa maturité, de supporter la tyrannie ombrageuse et hypocrite de Domitien. Obscur par sa naissance, élevé à la questure par Titus, et se voyant dans la route des honneurs, il craignit, pour sa famille, d'arrêter les progrès d'une illustration dont il était le premier auteur, et dont tous les siens devaient partager les avantages. Il fut contraint de plier la hauteur de son ame et la sévérité de ses principes, non pas jusqu'aux bassesses d'un courtisan, mais du moins aux complaisances, aux assiduités d'un sujet qui espère, et qui ne doit rien condamner, sous peine de ne rien obtenir. Incapable de mériter l'amitié de Domitien, il fallut ne pas mériter sa haine, étouffer une partie des talents et du mérite d'un sujet, pour ne pas effaroucher la jalousie du maître; faire taire à tout moment son cœur indigné; ne pleurer qu'en secret les blessures de la patrie, et le sang des bons citoyens; et s'abstenir même de cet extérieur de tristesse qu'une longue contrainte répand sur le visage d'un honnête homme, et toujours suspect à un mauvais prince, qui sait trop que dans sa cour il ne doit y avoir de triste que la vertu.

Dans cette douloureuse oppression, Tacite, obligé de se replier sur lui-même, jeta sur le papier tout cet amas de plaintes et ce poids d'indignation dont il ne pouvait autrement se soulager. Voilà ce qui rend son style si intéressant et si animé. Il n'invective point en déclamateur; un homme profondément affecté ne peut pas l'être : mais il peint avec des couleurs si vraies tout ce que la bassesse et l'esclavage ont de plus dégoûtant, tout ce que le despotisme et la cruauté ont de plus horrible, les espérances et les succès du crime, la pâleur de l'innocence et l'abattement de la vertu; il peint tellement tout ce qu'il a vu et souffert, que l'on voit et que l'on souffre avec lui. Chaque ligne porte un sentiment dans l'ame : il demande pardon au lecteur des horreurs dont il l'entretient, et ces horreurs mêmes attachent au point qu'on serait fâché qu'il ne les eût pas tracées. Les tyrans nous semblent punis quand il les peint. Il représente la postérité et la vengeance, et je ne connais point de lecture plus terrible pour la conscience des méchants.

On a dit qu'il voyait par-tout le mal, et qu'il calomniait la nature humaine. Mais pouvait-il calomnier le siècle où il a vécu? et peut-on dire que celui qui nous a tracé les derniers moments de Germanicus, de Baréa, de Thraséas, qui a fait le panégyrique d'Agricola, ne voyait pas la vertu où elle était? Ce dernier morceau, cette vie d'Agricola, est le désespoir des biographes : c'est

le chef-d'œuvre de Tacite, qui n'a fait que des chefs-d'œuvre. Il l'écrivit dans un temps de calme et de bonheur. Le règne de Nerva, qui le fit consul, et ensuite celui de Trajan, le consolaient d'avoir été préteur sous Domitien. Son style a des teintes plus douces et un charme plus attendrissant : on voit qu'il commence à pardonner. C'est là qu'il donne cette leçon si belle et si utile à tous ceux qui peuvent être condamnés à vivre dans des temps malheureux. « L'exemple d'Agri-« cola, dit-il, nous apprend qu'on peut être « grand sous un mauvais prince, et que la sou-« mission modeste, jointe aux talents et à la fer-« meté, peut donner une autre gloire que celle « où sont parvenus des hommes plus impétueux, « qui n'ont cherché qu'une mort illustre et inutile « à la patrie. »

Il n'y a pas bien long-temps que le mérite supérieur de Tacite a été senti parmi nous. Les modernes ne lui avaient pas rendu d'abord toute la justice que lui rendaient ses contemporains. Des écrivains philosophes ont fait revenir la multitude des préjugés de quelques rhéteurs outrés dans leurs principes, et d'une foule de pédants scolastiques, qui, ne voulant reconnaître d'autre manière d'écrire que celle de Cicéron, comme si le style des orateurs devait être celui de l'histoire, nous avaient accoutumés dans notre jeunesse à regarder Tacite comme un écrivain du second ordre et d'une latinité suspecte, comme un au-

teur obscur et affecté. C'est à de pareilles gens qu'il faut citer Juste-Lipse, un des critiques du seizième siècle, que d'ailleurs je n'aurais pas choisi pour garant. Voici ce qu'il dit en assez mauvais style, mais fort sensément. « Chaque page, cha-« que ligne de Tacite, est un trait de sagesse, un « conseil, un axiome. Mais il est si rapide et si « concis, qu'il faut bien de la sagacité pour le « suivre et pour l'entendre. Tous les chiens ne « sentent pas le gibier, et tous les lecteurs ne « sentent pas Tacite. »

Si quelque chose peut faire voir combien, avant l'invention de l'imprimerie, toutes les précautions possibles étaient peu sûres pour garantir des injures du temps les plus beaux ouvrages de l'esprit humain, c'est ce qui est arrivé à ceux de Tacite. Plusieurs siècles après lui, un homme de son nom fut élevé au trône des Césars, et, se glorifiant de lui appartenir, quoiqu'on en doutât, il fit transcrire avec le plus grand soin tout ce qui était sorti de la plume de cet inimitable historien, et le fit déposer dans des bibliothèques publiques. Il ordonna de plus que tous les dix ans on en renouvelât les copies. Tous ces soins n'ont pu nous conserver ses écrits, dont la plus grande partie est encore l'objet de nos regrets.

Parmi les historiens de la première classe on peut encore placer Quinte-Curce, quoique inférieur à ceux dont je viens de parler. On ne sait

pas bien précisément dans quel temps il a écrit : il est très-vraisemblable que c'était sous Vespasien. Il a renfermé dans un volume assez court la vie d'Alexandre, divisée en dix livres. Freinshemius a suppléé les deux premiers et une partie du dernier. Le style de Quinte-Curce est très-orné et très-fleuri ; mais il convient à son sujet : il écrivait la vie d'un homme extraordinaire. Il excelle dans les descriptions de batailles : sa harangue des Scythes est un morceau fameux. Il a de la noblesse et du feu quand il raconte ; mais lorsqu'il fait parler ses personnages, il laisse trop paraître l'auteur. On l'accuse aussi, et avec raison, de plusieurs erreurs de dates et de géographie, et en tout il est beaucoup moins exact qu'Arrien, qui a servi à le rectifier. Mais je ne sais si l'on est bien fondé à croire qu'il s'est permis, dans l'histoire de son héros, beaucoup d'embellissements romanesques. Alexandre, chez les autres historiens qui ont parlé de lui, ne paraît pas moins singulier, moins outré en tout que dans Quinte-Curce ; et il y a des hommes dont l'histoire véritable ressemble fort à un roman, seulement parce que ces hommes-là ne ressemblent pas aux autres. Dans ce siècle même, Charles XII l'a suffisamment prouvé. Quinte-Curce ne dissimule et n'a aucun intérêt de dissimuler aucune des fautes ni des mauvaises qualités d'Alexandre. Il dit le bien et le mal, et n'a point le ton d'un enthousiaste, ni même d'un panégyriste. Quant

à la vérité des faits, si l'on consulte une dissertation de Tite-Live sur le succès qu'aurait pu avoir Alexandre s'il eût porté ses armes en Italie, on verra que les Romains s'étaient procuré de très-bons mémoires sur ce prince, lorsqu'ils conquirent la Macédoine.

SECTION II.

Des harangues, et de la différence de système entre les histoires anciennes et la nôtre.

Il me reste à justifier les anciens sur ces harangues, que l'on regarde comme des efforts de l'art oratoire plutôt que comme des monuments historiques. Il se peut en effet que Fabius et Scipion n'aient pas dit dans le sénat précisément les mêmes choses que Tite-Live leur fait dire; mais s'il est très-probable qu'ils ont dû et qu'ils ont pu parler à peu près dans le même sens, je ne vois pas de fondement au reproche que l'on fait à l'historien. En ce genre, ce me semble, il est permis d'embellir sans être accusé de controuver. Si l'auteur faisait parler avec éloquence des hommes qui n'eussent pas été faits pour en avoir, qui n'eussent jamais eu aucune habitude du talent de la parole, c'est alors que l'historien ferait le rôle de romancier. Mais c'est ici qu'il faut se rappeler l'observation que j'ai déja eu lieu de faire, que nos mœurs et notre éducation ne sont pas à beau-

coup près celles des anciennes républiques. Il est reconnu qu'Athènes était gouvernée par ses orateurs; que rien d'important ne se décidait sans eux; que dans toute la Grèce, excepté peut-être Lacédémone, l'art de parler était une des connaissances les plus essentielles, les plus nécessaires à un citoyen, une de celles que l'on cultivait avec le plus de soin dans la première jeunesse, et la partie la plus importante des études. A Rome, quiconque aspirait aux charges devait être en état de s'énoncer avec facilité et avec grace devant trois ou quatre cents sénateurs, de savoir motiver et soutenir un avis que l'on attaquait avec toute la liberté républicaine, quelquefois de pérorer devant l'assemblée du peuple romain, composée d'une multitude innombrable et tumultueuse. Les accusations et les défenses judiciaires étant un des grands moyens d'illustration, les membres les plus considérables de l'état cherchaient à se signaler en dénonçant des coupables ou en les défendant. Leur but était de se faire connaître au peuple, et l'ambition cherchait des inimitiés éclatantes. Toutes les petites discussions contentieuses étaient portées à des tribunaux subalternes, tel que celui du préteur et des centumvirs; mais toutes les grandes causes se plaidaient devant un certain nombre de chevaliers romains, choisis par la loi, et assujettis à un serment, dans un vaste forum rempli d'une foule attentive; et celui qui s'exposait à cette périlleuse épreuve

devait être bien sûr de ses talents et de sa fermeté. C'était là qu'un homme était jugé pour la vie : ses espérances et son élevation dépendaient de l'opinion qu'il donnait de lui en se montrant dans cette lice aussi brillante que dangereuse. Les enfants de famille y assistaient assidument, et c'est ce qu'on appelait les exercices du forum : c'étaient ceux de toute la jeunesse, ainsi que les travaux du champ de Mars.

Il n'est donc pas étonnant que des hommes élevés ainsi haranguassent beaucoup plus souvent et plus facilement que nous ne l'imaginons. L'éloquence, qui dans nos monarchies semble n'être le partage que de ceux qui par état doivent en avoir fait une étude particulière, était chez les Grecs et les Romains une des qualités communes, dans un degré plus ou moins éminent, à tout homme public, à tout citoyen constitué en dignité. Les Gracques, César, Caton, Scipion, étaient de très-grands orateurs, c'est-à-dire, dans la langue républicaine, de très-grands hommes d'état. Dans le pays de la liberté, la persuasion est un genre de puissance qu'on ne soupçonne pas dans les pays où il ne doit y en avoir d'autre que l'autorité.

On peut donc croire, sur ce que je viens d'exposer, que les grands hommes que Tite-Live et Salluste font parler dans leurs histoires ont souvent puisé dans leur ame d'aussi beaux traits que ceux que leur attribue l'historien, et ont dû même produire de plus grands effets de vive voix qu'ils

n'en ont produit sur le papier; et ce qui prouve encore l'importance qu'on attachait à ces discours, c'est que la plupart du temps on en conservait des copies. Cicéron cite à tout moment des harangues prononcées dans le sénat, plus d'un siècle avant lui, par des hommes qui ne les gardaient pas comme des monuments littéraires, mais comme des pièces justificatives de leur conduite et de leurs travaux dans l'administration des affaires publiques.

Il se présente une autre différence dans la manière dont nous considérons aujourd'hui l'histoire, et dont les anciens la considéraient. Tite-Live, Salluste, Tacite, Quinte-Curce, croyaient avoir rempli tous leurs devoirs quand ils étaient éloquents et vrais. Nous nous plaignons de ne pas trouver chez eux assez de lumières et de détails sur les mœurs publiques et particulières, sur la police intérieure, sur les lois, sur les finances, sur les impôts, sur les subsistances, sur l'art militaire, etc. C'est dans des traités faits exprès, dans des ouvrages d'une autre espèce, que nous allons chercher, sur tous ces points, la connaissance de l'antiquité. Depuis que les esprits se sont tournés, parmi nous, vers la législation et l'économie politique, ce qui nous paraît le plus important dans l'histoire, c'est la recherche de ces deux grands objets, et la comparaison de ce qu'ils étaient autrefois et de ce qu'ils sont aujourd'hui. Cette comparaison est vraiment intéressante. Mais pourquoi

ne trouvons-nous pas, à cet égard, à satisfaire entièrement notre curiosité dans les historiens grecs et romains les plus célèbres? Et, d'un autre côté, pourquoi ce genre d'histoire philosophique nous paraît-il aujourd'hui nécessaire dans les annales de l'Europe moderne? En voici peut-être la raison. Nous avons été long-temps barbares; long-temps nous n'avons su ni ce que nous étions ni ce que nous devions être. L'Europe entière, livrée au mélange bizarre des constitutions féodales interprétées par la tyrannie, et de quelques lois romaines interprétées par l'ignorance, l'Europe n'offre, jusqu'au seizième siècle, qu'un chaos, un labyrinthe, où se perd cette foule de nations échappées aux fers des Romains, pour tomber dans ceux des barbares du Nord, devenues aussi grossières que leurs nouveaux vainqueurs, et sur lesquelles l'œil de la raison ne se fixe qu'avec peine, jusqu'au moment où la lumière des arts vient les éclairer. La curiosité de ces nations est donc aujourd'hui de connaître leurs ancêtres, dont elles n'ont rien conservé; de chercher des traces de ce qui n'est plus; de voir à quel point elles sont différentes de leurs pères. Mais les Romains, mais les Grecs, ont toujours été, à la corruption près, ce que leurs pères avaient été. Les lois des Douze Tables étaient en vigueur sous Auguste, comme au temps des guerres des Samnites; la distribution des tribus romaines était la même; les magistratures étaient les mêmes. Le sénat pendant sept cents

ans avait eu la même forme, depuis les premiers consuls jusqu'aux premiers Césars. La discipline militaire, la tactique, la légion, subsistèrent, sans aucun changement considérable, depuis Pyrrhus jusqu'à Théodose. Le luxe augmentait sans doute avec les richesses, et la table de Lucullus n'était pas celle de Numa ni de Fabricius; mais la robe consulaire de Cicéron était la même que celle de Brutus; il avait les mêmes droits, les mêmes prérogatives: au lieu qu'aujourd'hui l'habillement de ce qu'on appelle un grand seigneur dans les monarchies de l'Europe ne ressemble pas plus à celui de ses aïeux que son existence civile et politique ne ressemble à celle des leudes de Charlemagne et des barons de Philippe-Auguste, et qu'un régiment d'infanterie ne ressemble à une compagnie d'hommes d'armes de Charles V.

Il n'est donc pas étonnant qu'on ait beaucoup à nous apprendre sur nos ancêtres, et que les Romains et les Grecs ne voulussent savoir de leurs pères que leurs exploits. Tout le reste leur était suffisamment connu. Tout citoyen se promenant à Rome sur la place publique, du temps des Césars, pouvait montrer la tribune aux harangues où avait parlé le premier tribun du peuple. S'il prétendait au même honneur, il lui fallait faire les mêmes démarches, et obtenir les mêmes suffrages. Mais un brave homme qui chercherait aujourd'hui quelqu'un qui l'armât chevalier, ou une belle dame qui lui ceignît l'épée et lui chaus-

sât les éperons, paraîtrait aussi fou que don Quichotte.

Je ne dirai qu'un mot des historiens qui n'ont pas été des écrivains éloquents. Nous trouvons d'abord, parmi les Grecs, Polybe et Denys d'Halicarnasse. L'un, précieux pour ceux qui étudient l'art militaire et se plaisent à comparer ce qu'il est parmi nous à ce qu'il était chez les anciens, a le mérite particulier de nous avoir donné, dans ce qui nous reste de lui, les meilleures instructions sur la tactique romaine et sur l'art de la guerre en général, avec la supériorité de lumières qu'on peut attendre d'un élève de Philopémen, et de l'un des meilleurs officiers du second des Scipion. L'autre nous a laissé son *Recueil d'antiquités romaines*, le livre où l'on trouve le plus de ces détails de mœurs et de coutumes dont nous sommes devenus avides, et qui, paraissant aux historiens latins un objet d'érudition plus que de talent, tiennent beaucoup moins de place chez eux que chez les écrivains grecs, pour qui c'était un objet de recherche et de curiosité. Diodore de Sicile, Appien, Arrien, Dion Cassius, sont au rang de ces écrivains médiocres qu'on ne laisse pas de lire avec quelque plaisir, seulement pour la connaissance des faits; car l'histoire, a fort bien dit Cicéron, de quelque manière qu'elle soit écrite, nous amuse toujours : *Historia, quoquo modo scripta, delectat.* Diodore de Sicile a écrit sur les anciens empires; Appien, les guerres ci-

viles de Rome; Arrien, celles d'Alexandre. Le moindre de tous est Dion, auteur d'une histoire romaine, où la narration n'est pas sans agrément, mais où les harangues sont aussi prolixes que faibles, et les préventions de toute espèce extrêmement marquées. Son acharnement contre tous les hommes célèbres, et particulièrement contre Cicéron, a beaucoup infirmé son autorité. Il est naturellement détracteur, et pourtant peu lu et peu connu; ce qui suffit pour apprécier et son caractère et son talent.

Parmi la foule des historiens du Bas-Empire, ou de ceux dont les écrits sont connus sous le nom d'*Historiæ Augustæ*, on a distingué Ammien Marcellin et Hérodien; l'un estimable par son impartialité, et assez instructif dans le récit des faits pour faire pardonner la dureté rebutante de son style à peine latin; l'autre, remarquable par une élégance qui déja devenait rare chez les Grecs, même avant la translation de l'Empire à Constantinople.

SECTION III.

Historiens de la seconde classe.

Venons aux historiens de la seconde classe, les abréviateurs et les biographes. Les trois plus distingués dans le premier genre sont : Justin, Florus et Patercule. Je cite Justin le premier, à cause de l'étendue et de l'importance de son ouvrage. Il

vivait sous les Antonins. Nous avons de lui l'abrégé d'une *Histoire universelle* de Trogue-Pompée, qui est perdue, et qui, si nous l'avions, nous apprendrait comment les anciens concevaient le plan d'une hisoire universelle. A n'en juger que par cet abrégé, ce n'est pas ce que nous voudrions aujourd'hui. Justin n'est pas un peintre de mœurs, mais c'est un fort bon narrateur. Son style en général est sage, clair et naturel, sans affectation, sans enflure, et semé de morceaux fort éloquents. Il n'y faut pas chercher beaucoup de méthode ni de chronologie : c'est un tableau rapide des plus grands évènements arrivés chez les nations conquérantes, ou qui ont fait quelque bruit dans le monde. Plusieurs traits de ce tableau sont d'une grande beauté, et peuvent donner une idée de cette manière antique, de ce ton de grandeur si naturel aux historiens grecs et romains, et de l'intérêt de style qui anime leurs productions. Citons quelques exemples. Il s'agissait de peindre le moment où Alcibiade, long-temps exilé de sa patrie, y rentre enfin après avoir été tour à tour la terreur et l'appui, le vainqueur et le sauveur de ses concitoyens.

« Les Athéniens se répandent en foule au-« devant de cette armée triomphante : ils regar-« dent avec admiration tous les guerriers qui la « composent, et sur-tout Alcibiade. C'est sur lui « que la république a les yeux, que tous les re-« gards s'attachent avidement : ils le contemplent

« comme un envoyé du ciel, comme le dieu de la « victoire. On se rappelle avec éloge tout ce qu'il « a fait pour sa patrie, et même ce qu'il a fait « contre elle. Ils se souviennent de l'avoir offensé, « et ils excusent ses ressentiments. Tel a donc été, « disent-ils, l'ascendant de cet homme, qu'il a « pu lui seul renverser un grand empire et le re- « lever; que la victoire a toujours passé dans le « parti où il était, et qu'il semble qu'il y ait eu « un accord inviolable entre la fortune et lui. On « lui prodigue tous les honneurs, même ceux « qu'on ne rend qu'à la divinité. On veut que la « postérité ne puisse décider s'il y a eu dans son « bannissement plus d'ignominie, que d'éclat dans « son retour. On porte au-devant de lui, pour « orner son triomphe, ces mêmes dieux dont on « avait autrefois appelé la vengeance sur sa tête « dévouée. Athènes voudrait placer dans le ciel « celui à qui elle avait fermé tout asyle sur la « terre. Les affronts sont réparés par les hon- « neurs, les pertes compensées par les largesses, « les imprécations expiées par les vœux. On ne « parle plus des désastres de Sicile qu'il a causés, « mais des succès qui l'ont signalé dans la Grèce. « On oublie les vaisseaux qu'il a fait perdre, pour « ne se souvenir que de ceux qu'il vient de « prendre sur les ennemis. Ce n'est plus Syracuse « que l'on cite, c'est l'Ionie, l'Hellespont. Tant il « était impossible à ce peuple de se modérer

« jamais à l'égard d'Alcibiade, ou dans sa haine
« ou dans son amour! »

Je citerai encore le portrait de Philippe de Macédoine, et le parallèle de ce prince avec son fils Alexandre.

« Philippe mettait beaucoup plus de recherche
« et de plaisir dans les apprêts d'un combat que
« dans l'appareil d'un festin. Les trésors n'étaient
« pour lui qu'une arme de plus pour faire la
« guerre. Il savait mieux acquérir les richesses que
« les garder, et fut toujours pauvre en vivant de
« brigandages. Il ne lui en coûtait pas plus pour
« pardonner que pour tromper, et il n'y avait
« point pour lui de manière honteuse de vaincre.
« Sa conversation était douce et séduisante : il
« était prodigue de promesses qu'il ne tenait pas;
« et, soit qu'il fût sérieux ou gai, il avait toujours
« un dessein. Il eut des liaisons d'intérêt, et au-
« cun attachement. Sa maxime constante était de
« caresser ceux qu'il haïssait, de brouiller ceux
« qui s'aimaient, et de flatter séparément ceux
« qu'il avait brouillés. D'ailleurs, éloquent, donnant
« à tout ce qu'il disait un tour remarquable, plein
« de finesse et d'esprit, et ne manquant, ni de
« promptitude à imaginer, ni de grace à s'énoncer.
« Il eut pour successeur son fils Alexandre, qui
« eut de plus grandes vertus et de plus grands
« vices que lui. Tous deux triomphèrent de leurs
« ennemis, mais diversement : l'un n'employait

« que la force ouverte; l'autre avait recours à « l'artifice : l'un se félicitait quand il avait trompé « ses ennemis; l'autre quand il les avait vaincus. « Philippe avait plus de politique, Alexandre plus « de grandeur : le père savait dissimuler sa co-« lère, et quelquefois même la surmonter; le fils « ne connaissait dans ses vengeances ni délais ni « bornes. Tous deux aimaient trop le vin; mais « l'ivresse avait en eux des effets différents. Phi-« lippe, au sortir d'un repas, allait chercher le « péril, et s'y exposait témérairement. Alexandre « tournait sa colère contre ses propres sujets : « aussi l'un revint souvent du champ de bataille « couvert de blessures; l'autre se leva de table « souillé du sang de ses amis. Ceux de Philippe « n'étaient point admis à partager son pouvoir; « ceux d'Alexandre sentaient le poids de sa do-« mination : le père voulait être aimé; le fils vou-« lait être craint. Tous deux cultivaient les lettres, « mais Philippe par politique, Alexandre par pen-« chant. Le premier affectait plus de modération « avec ses ennemis; l'autre en avait réellement « davantage, et mettait dans sa clémence plus de « grace et de bonne foi. C'est avec ces qualités « diverses que le père jeta les fondements de « l'empire du monde, et que le fils eut la gloire « d'achever ce grand ouvrage. »

Nous avons d'aussi beaux parallèles dans nos orateurs; mais, pour en trouver de semblables dans nos historiens, il faut ouvrir l'histoire de

Charles XII, l'un des morceaux de notre langue le plus éloquemment écrit, et lire les portraits du roi de Suède et du czar mis en opposition.

Florus, qui a composé l'Abrégé de l'histoire romaine jusqu'au règne d'Auguste, sous lequel il vivait, a le mérite d'avoir resserré en un très-petit volume les annales de sept siècles, sans omettre un seul fait important. Il y a dans son style quelques traces de déclamation, mais en général de la rapidité et de la noblesse. La conjuration de Catilina est racontée en deux pages, et rien d'essentiel n'y est oublié. Patercule, qui a, comme lui, le mérite de la brièveté, et qui, en traitant le même sujet, s'est renfermé dans des bornes non moins étroites, a plus de génie que lui et que Justin; mais il est plus souvent rhéteur, et toujours adulateur. Il ne parle de la maison des Césars qu'avec le ton d'une admiration passionnée. Ce n'est pas un Romain qui écrit, c'est l'esclave de Tibère : il lui prodigue les louanges les plus exagérées; il insulte à la mémoire de Brutus. Cependant son ouvrage est un morceau précieux par le style, et par le talent de semer des réflexions rapides et des pensées fortes dans le tissu de sa narration. Le président Hénault l'a nommé avec justice le modèle des abréviateurs. Il y a dans son Abrégé beaucoup plus d'idées et d'esprit que dans celui de Florus; et ses portraits sur-tout, tracés en cinq ou six lignes, sont d'une force et d'une fierté de pinceau

qui le rendent en ce genre supérieur à tous les anciens, peut-être même à Salluste, si admirable en cette partie. « Mithridate, dit-il, qu'il n'est « pas permis de passer sous silence, mais dont « il est difficile de parler dignement, infatigable « dans la guerre, terrible par sa politique au« tant que par son courage, toujours grand par « le génie, quelquefois par la fortune, soldat à « la fois et capitaine, et pour les Romains un « autre Annibal. » Et ailleurs : « Caton, l'image « de la vertu, qui fut en tout plus près de la di« vinité que de l'homme ; qui jamais ne fit le bien « pour paraître le faire, mais parce qu'il n'était « pas en lui de faire autrement ; qui ne croyait « raisonnable que ce qui était juste ; qui n'eut « aucun des vices de l'humanité, et fut toujours « supérieur à la fortune. »

Quoique l'Abrégé de Patercule n'ait que deux livres, une grande partie du premier nous manque. Ce qui regarde les Romains commence à la guerre de Persée, et l'auteur avait commencé son ouvrage à la fondation de Rome, en remontant même aux temps antérieurs, et résumant en quelques pages l'histoire de l'Asie et de la Grèce. A la naissance de Romulus s'offre une lacune qui n'a pas été remplie, et tout l'intervalle entre cette époque et la conquête de la Macédoine par Paul Émile est resté vide. Une circonstance particulière distingue cet Abrégé. L'auteur y adresse souvent la parole à Vinicius son parent, et pa-

raît avoir écrit pour lui. Cette forme, peu usitée dans l'histoire, a été suivie par Voltaire dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, adressé à une femme célèbre que son esprit et ses connaissances rendaient très-digne de cet hommage.

Parmi les biographes latins on distingue Cornélius Nepos et Suétone. Le premier écrit avec autant d'élégance que de précision. *Les vies des hommes illustres* qu'il nous a laissées sont, à proprement parler, des sommaires de leurs actions principales, semés de réflexions judicieuses. Mais, en rapportant les évènements, il a négligé les détails qui peignent les hommes, et ces traits caractéristiques dont la réunion forme leur physionomie : Rome n'a point eu de Plutarque.

Suétone s'est jeté dans l'excès contraire; il est exact jusqu'au scrupule, et rigoureusement méthodique : il n'omet rien de ce qui concerne l'homme dont il écrit la vie ; il rapporte tout, mais il ne peint rien. C'est proprement un anecdotier, si l'on peut se servir de ce terme, mais fort curieux à lire et à consulter. On rit de cette attention dont il se pique dans les plus petites choses; mais souvent on n'est pas fâché de les trouver. D'ailleurs, il cite des ouï-dire, et ne les garantit pas. S'il abonde en détails, il est fort sobre de réflexions. Il raconte sans s'arrêter, sans s'émouvoir : sa fonction unique est celle de narrateur. Il résulte de cette indifférence un pré-

jugé bien fondé en faveur de son impartialité. Il n'aime ni ne hait personnellement aucun des hommes dont il parle ; il laisse au lecteur à les juger. Suétone était secrétaire de l'empereur Adrien.

Mais le plus justement estimé, le plus relu et le meilleur à relire parmi les biographes de tous les pays, c'est sans contredit Plutarque. D'abord le plan de ses *Vies parallèles*, établi sur le rapprochement de deux personnages célèbres chez deux nations qui ont donné le plus de modèles au monde, Rome et la Grèce, est en morale et en histoire une idée de génie. Aussi l'histoire n'est-elle nulle part aussi essentiellement morale que dans Plutarque. Si l'on peut désirer quelque chose dans sa narration, qui n'est pas toujours aussi claire, aussi méthodique qu'elle pourrait l'être, il faut se souvenir d'abord qu'elle suppose toujours la connaissance antérieure de l'histoire générale. C'est de l'homme qu'il s'occupe, plus que des choses : son sujet est particulièrement l'homme dont il écrit la vie ; et, sous ce point de vue, il le remplit toujours aussi bien qu'il est possible, non pas en accumulant les détails, comme Suétone, mais en choisissant des traits. Quant aux *Parallèles* qui en sont le résultat, ce sont des morceaux achevés ; c'est là sur-tout qu'il est supérieur, et comme écrivain, et comme philosophe. Jamais personne ne s'est montré plus digne de tenir la balance où la jus-

tice des siècles pèse les hommes et leur assigne leur véritable valeur. Personne ne s'est moins laissé séduire ou éblouir par ce qu'il y a de plus éclatant, et n'a mieux saisi et même fait valoir le solide. Il examine et apprécie tout; il confronte le héros avec lui-même, les actions avec les motifs, le succès avec les moyens, les fautes avec les excuses; et la justice, la vertu, l'amour du bien, sont toujours ce qui détermine son jugement, qu'il prononce toujours avec autant de réserve que de gravité. Ses réflexions sont d'ailleurs un trésor de sagesse et de vraie politique : c'est la meilleure école pour ceux qui veulent diriger leur vie publique, et même privée, sur les règles de l'honnêteté.

Ce n'est pas qu'on ne lui ait fait quelques reproches plus ou moins fondés. Je ne sais si nous sommes assez savants en grec pour censurer son style aussi durement que l'a fait Dacier, qui apparemment a craint pour cette fois de donner dans l'excès de complaisance attribué aux traducteurs, et qui peut-être est tombé dans l'excès contraire. Il le trouve dépourvu de *toutes les graces de sa langue, de nombre, d'harmonie, d'arrangement, de règles dans ses périodes*. C'est beaucoup. Je ne suis pas assez helléniste pour être si sévère, mais je doute que Dacier ait été assez mesuré dans sa critique. Je suis sûr au moins qu'il en est de Plutarque, pour sa diction, comme des autres auteurs grecs, qui tous ont

des tournures et des constructions qu'ils affectionnent, et qui sont comme les éléments de leur style, de façon qu'en passant d'un auteur à l'autre, il faut dans les vingt premières pages faire une sorte d'apprentissage des tours de phrases qui sont familiers à chacun. Il se peut aussi que le béotien Plutarque n'ait pas la pureté attique; mais il m'a paru que son style, autant que je puis en juger, ne manque ni de dignité, ni de force, ni même de clarté. Il y a des endroits obscurs; et où n'y en a-t-il pas? L'altération inévitable dans les anciens manuscrits suffit pour faire comprendre que ces obscurités ne sont pas de l'auteur lui-même, quand sa pensée est ordinairement claire, ainsi que son expression.

On a pu lui reprocher avec plus de justice des endroits trop poétiques et trop figurés, qui ne sont pas du ton de l'histoire, et l'espèce de bigarrure que forment quelquefois les fragments des poëtes et des philosophes qu'il insère dans son texte sans en avertir. Lui-même se laisse aller aussi de temps en temps à des excursions philosophiques trop étendues et trop abstraites, suite naturelle de son goût dominant pour les recherches et les réflexions en tout genre. Il porte cet esprit dans l'érudition historique, et l'on se passerait bien du travail qu'il prodigue un peu en dissertations mythologiques, géographiques, généalogiques, critiques, qui seraient

mieux dans Pausanias que chez lui. On voit qu'en total ce n'est pas un écrivain d'un goût pur. Mais, sans vouloir dire, avec Dacier, que la plume de Plutarque *est toujours trempée dans le bon sens*, je mettrai volontiers cette plume au premier rang parmi celles des biographes, parce qu'elle est toujours celle de la raison, et que, dans ses *Parallèles* des grands hommes, elle est non-seulement sage, mais éloquente.

A l'égard de son autorité dans le détail des faits, elle est plus sûre dans la vie des Grecs que dans celle des Romains, non pas qu'il veuille jamais tromper; mais lui-même nous a indiqué d'avance la cause de quelques erreurs dont il a été notoirement convaincu. Il avoue, avec candeur, qu'il n'a qu'une très-médiocre connaissance du latin. Aussi lui arrive-t-il de traduire mal les auteurs qu'il cite, d'après le texte de cette langue; et de là viennent les méprises évidentes qu'on a relevées dans ses écrits, et qui, par cela même, n'étaient pas d'une dangereuse conséquence.

Maintenant, je croirais n'avoir pas achevé l'apologie de ces harangues dont on a fait un sujet de reproche, si je ne faisais voir qu'elles ne doivent être qu'un sujet de gloire, en montrant, par quelques exemples, combien elles sont parfaitement adaptées aux caractères et aux circonstances, et avec quelle habileté les historiens ont su se mettre à la place des personnages qu'ils faisaient parler. L'étendue qu'il convenait

de donner à ces citations aurait interrompu l'examen critique qui nous occupait : c'est par là que je le terminerai. Je vous rapporterai une harangue de Tite-Live, une de Salluste, une de Tacite, une de Quinte-Curce : c'est un moyen de plus de comparer la manière et le génie de chacun d'eux.

Je choisis dans Tite-Live le discours que Quintius Capitolinus, un des plus grands hommes de son temps, et, ce qui alors signifiait la même chose, un des meilleurs citoyens, adressa au peuple romain dans un de ces moments où la discorde et l'animosité réciproque des deux ordres de l'état faisaient oublier les intérêts et les dangers communs, pour ne s'occuper que des dissensions domestiques. Les peuples ennemis de Rome avaient profité de l'occasion favorable pour s'avancer jusqu'aux portes, sans que personne se mît en devoir de les repousser. Le consul Quintius monte à la tribune, et parle ainsi :

« Quoique je ne me sente coupable d'aucune « faute, Romains, je me sens pénétré de honte « en paraissant devant vous. Quoi! vous savez, « et la postérité l'apprendra, que les Èques et « les Volsques, qui tout à l'heure pouvaient à « peine résister aux Herniques, sont venus en « armes jusqu'aux portes de Rome, sous le qua- « trième consulat de Quintius, et y sont venus « impunément! Quoique dès long-temps les cho-

« ses en soient au point de ne présager rien que « de triste, cependant, si j'avais cru que cette « année dût être l'époque d'une semblable igno- « minie, je m'y serais dérobé par l'exil, ou par « la mort même, si c'eût été le seul moyen de « sauver mon honneur. Donc, si vos ennemis « avaient été vraiment des hommes, si des guer- « riers dignes de ce nom avaient eu entre les « mains ces armes qui ont menacé nos remparts, « Rome pouvait être prise lorsque Quintius était « consul. Ah! j'avais assez d'ans et d'honneurs : je « devais mourir dans mon dernier consulat. Qui « donc ces lâches ennemis ont-ils méprisé? Est-ce « nous, consuls? Est-ce vous, Romains? Si la faute « est à nous, ôtez-nous une dignité que nous ne « méritons pas; et si ce n'est pas assez, ajoutez-y « des punitions. Si la faute est à vous seuls, que « les dieux et les hommes ne vous en punissent « jamais : il suffit de vous en repentir. Non, vos « ennemis n'ont pas compté sur leur courage, « encore moins sur votre timidité. Tant de fois « vaincus et mis et fuite, forcés dans leur camp, « dépouillés de leurs biens, passés sous le joug, « ils vous connaissent assez; ils se connaissent « eux-mêmes. La division des deux ordres, les « querelles du sénat et du peuple, voilà la ma- « ladie de l'état, voilà le poison qui nous dévore « et nous consume. Tandis que nous ne pouvons « nous accorder ensemble, ni sur les bornes de « l'autorité, ni sur celles de la liberté, que vous

« ne pouvez souffrir la magistrature patricienne, « ni le sénat les magistrats du peuple, le cou- « rage est revenu à nos ennemis. Mais, par les « dieux immortels! que vous faut-il encore? Vous « avez voulu des tribuns : pour avoir la paix, « nous y avons consenti. Vous avez désiré qu'on « élût des décemvirs : ils ont été créés. Les dé- « cemvirs vous ont déplu : nous les avons forcé « d'abdiquer. Devenus particuliers, votre ressen- « timent les a poursuivis : nous avons laissé con- « damner à l'exil et à la mort les plus nobles et « les plus distingués des citoyens. Vous avez re- « demandé vos tribuns : ils vous ont été rendus. « Vous avez prétendu au consulat; et, quoique « cette prétention nous parût contraire à nos « droits, nous avons laissé passer au peuple les « distinctions patriciennes. Le droit de protec- « tion accordé à vos tribuns; l'appel au peuple; « la loi qui soumet le sénat aux plébiscites; tous « nos priviléges détruits sous le prétexte de ré- « tablir l'égalité : nous avons supporté, nous sup- « portons tout. Quel sera le terme de ces longs « débats? Quand pourrons-nous avoir une com- « mune patrie, et ne faire qu'un seul et même « peuple? Vaincus, nous sommes plus patients « et plus paisibles que vous qui êtes les vain- « queurs. N'est-ce pas assez pour vous de nous « avoir réduits à vous craindre? C'est contre nous « qu'on s'empare du Mont-Aventin; contre nous « que l'on se saisit du Mont-Sacré! Mais quand

« le Volsque était prêt à forcer la porte Esqui-
« line, prêt à monter sur nos remparts, per-
« sonne ne l'a repoussé. Vous n'avez des armes,
« vous n'avez des forces que contre nous. Eh bien
« donc! quand vous aurez assiégé le sénat, quand
« vous aurez rempli la place publique de vos fu-
« reurs séditieuses, rempli les prisons de séna-
« teurs, allez donc avec ce même emportement
« et cette même fierté, allez jusqu'à la porte
« Esquiline, sortez de vos murs, ou, si vous ne
« l'osez pas, regardez du haut des remparts, re-
« gardez vos campagnes ravagées par le fer et
« par le feu, vos dépouilles enlevées par l'en-
« nemi; voyez fumer vos toits embrasés; et dans
« ce désordre commun, quand Rome est me-
« nacée, quand l'ennemi triomphe, en quel état
« croyez-vous que soient vos fortunes particu-
« lières? Encore un moment, et chacun de vous
« apprendra les pertes qu'il a faites. Et qu'avez-
« vous ici qui vous en dédommage? Vos tribuns
« peut-être vous rendront ce que vous aurez
« perdu. Oui, sans doute, en déclamations, en
« invectives, en accumulant lois sur lois, haran-
« gues sur harangues. En ce genre, vous pouvez
« tout attendre d'eux; mais quelqu'un de vous
« en est-il revenu plus riche chez lui? En a-t-il
« rapporté à sa femme et à ses enfants autre
« chose que des haines, des animosités, des
« querelles publiques et particulières, dont les
« suites vous auraient déja été funestes, si la

« sagesse d'autrui ne vous défendait de vos pro-
« pres fautes? Ah! quand vous serviez sous vos « consuls, et non pas sous vos tribuns, dans les « camps, et non pas dans le forum; quand vos « cris faisaient frémir l'ennemi dans les batailles, « et non pas le sénat romain dans vos assem-« blées; alors, chargés de butin, possesseurs des « terres de l'ennemi, riches de ses dépouilles, « couverts de la gloire de l'état et de la vôtre, « vous retourniez triomphants dans vos foyers. « Mais aujourd'hui c'est vous, vous Romains, « qui laissez l'ennemi emporter vos dépouilles. « Demeurez donc, puisque vous le voulez; restez « ici pour écouter vos harangueurs; passez votre « vie dans la place publique. Vous croyez vous « dérober à la nécessité des combats; elle vous « poursuit. Vous n'avez pas voulu vous mettre « en campagne contre les Eques et les Volsques; « ils sont au pied des murs. Si vous ne les en « chassez pas, tout à l'heure ils seront dans cette « enceinte, ils monteront au Capitole, ils vous « suivront jusque dans vos maisons. Deux ans « se sont écoulés depuis que le sénat a ordonné « de lever des troupes, et de conduire une armée « au Mont-Algide; et cependant nous restons « oisifs, occupés à nous quereller comme des « femmes, et jouissant de notre loisir, sans son-« ger que ce loisir d'un moment va multiplier « les guerres et les dangers. Je sais qu'on peut « vous tenir des discours plus agréables; mais

« quand mon caractère ne me porterait pas à « vous dire des choses utiles et vraies, plutôt « que des choses flatteuses, la nécessité m'en « ferait une loi. Je voudrais vous plaire, Ro- « mains, mais j'aime encore mieux vous sauver; « et à ce prix je n'examine pas même si vous « m'en saurez gré. Il est dans la nature que celui « qui ne songe qu'à son propre intérêt en par- « lant à la multitude trouve le moyen de pa- « raître plus populaire que celui qui ne voit rien « que l'intérêt de l'état. Vous vous imaginez peut- « être que tous ces flatteurs du peuple, ces haran- « gueurs éternels, qui ne vous permettent ni de « combattre au-dehors ni d'être tranquilles au- « dedans, sont fort occupés de vos intérêts. « Quelle erreur! Leur élévation et leur profit, « voilà ce qu'ils cherchent en vous soulevant « contre nous. Nuls quand nous sommes tous « d'accord, ils ne sont puissants que dans le « trouble et le désordre; et ils aiment encore « mieux faire le mal que de ne pouvoir rien. « Mais si vous pouvez enfin vous lasser de tant « de discordes, vous dégoûter de ces mœurs nou- « velles, et redevenir semblables à vos ancêtres « et à vous-mêmes, je m'engage (et si je manque « à cet engagement je dévoue ma tête à tous les « supplices), je m'engage à vous venger dans peu « de jours de ces déprédateurs de vos campa- « gnes, à les mettre en fuite, à m'emparer de « leur camp, et à reporter jusque dans leurs villes

« cette terreur de la guerre qui est venue jusqu'à « nos portes, et ce bruit des armes qui retentit « autour de nous. »

On remarque dans ce discours l'art vraiment oratoire de rassembler tous les motifs de persuasion, de s'insinuer dans les esprits, d'échauffer les ames : le ton en est noble et pathétique, le style plein de mouvement, la diction élégante et nombreuse. En voici un d'une tournure toute différente. Salluste avait à faire parler Marius, qui faisait gloire de n'être que soldat, et de n'avoir aucune teinture des lettres. Il fallait une éloquence inculte, agreste et militaire. Marius, homme sans naissance, élevé par son seul mérite, ennemi des nobles, et nommé malgré eux pour commander en Afrique et faire la guerre à Jugurtha, remercie en ces termes le peuple romain.

« Je n'ignore pas, Romains, que la plupart de « ceux qui briguent les honneurs se montrent, « quand ils les ont obtenus, bien différents de « ce qu'ils étaient lorsqu'ils les ont demandés : « d'abord actifs, modestes, suppliants ; ensuite in« dolents et orgueilleux. Ce ne sont pas là mes « principes : la république est plus que le consu« lat, et il convient de mettre plus de soin à ser« vir l'une qu'à obtenir l'autre. Je n'ignore pas « non plus que, si j'ai reçu de vous un grand « bienfait, vous m'avez chargé d'un grand fardeau. « Pourvoir aux dépenses de la guerre en ména« geant le trésor public, forcer les citoyens au

« service sans se faire d'ennemis, veiller à tout
« au-dedans et au-dehors, et tout cela au milieu
« des obstacles de l'envie et des factions, est plus
« difficile qu'on ne se l'imagine. D'autres, s'ils
« commettent des fautes, ont pour eux leur an-
« cienne noblesse, la gloire de leurs ancêtres, le
« crédit de leurs parents et de leurs alliés, l'appui
« de nombreux clients. Je n'ai pour moi que moi
« seul : toutes mes ressources sont dans moi-
« même, dans mon courage, dans ma conduite
« irréprochable; tout le reste me manquerait. Je
« vois que tout le monde a les yeux sur moi, que
« les bons citoyens me sont favorables, parce
« que mes actions sont utiles à la république,
« mais que les nobles n'attendent que l'occasion
« de m'attaquer. Je dois donc redoubler d'efforts
« pour qu'ils ne puissent pas vous en imposer; et
« pour ne pas donner prise sur moi. Je me suis
« comporté, depuis mon enfance jusqu'à ce jour,
« de manière à être accoutumé à tous les tra-
« vaux, à tous les dangers : si je me suis conduit
« ainsi de moi-même avant de vous être rede-
« vable, je n'ai pas envie de changer ma conduite
« après que vous m'en avez payé le prix. Que
« ceux à qui l'ambition apprit à se contrefaire
« aient de la peine à régler l'usage de leur pou-
« voir, cela doit être : pour moi, qui ai passé ma
« vie à remplir mes devoirs, l'habitude de bien
« faire m'est devenue naturelle. Vous m'avez
« chargé de faire la guerre à Jugurtha, et la no-

« blesse en murmure. C'est à vous de voir si un « autre choix serait préférable ; s'il vaut mieux « envoyer à cette expédition quelqu'un choisi « dans cette foule de nobles, quelque homme de « vieille race, qui compte beaucoup d'ancêtres et « point d'années de service, à qui la tête tourne « dans un commandement si considérable, et « qui soit réduit à chercher dans ce même « peuple un subalterne qui lui apprenne son mé- « tier ; car c'est ce qui arrive le plus souvent, « vous le savez, et celui que vous avez choisi pour « général s'en choisit un autre pour lui-même. « J'en connais, Romains, qui, parvenus au con- « sulat, ont commencé à se faire lire les actions « de leurs ancêtres et les livres des Grecs sur l'art « militaire, fort mal à propos, ce me semble ; car « si, dans l'ordre des choses, on est élu avant de « commander, dans l'ordre de la raison, il faut « apprendre à commander avant d'être élu. Com- « parez à ces anciens nobles si altiers un homme « nouveau tel que moi. Ce qu'ils lisent ou ce qu'ils « entendent dire, je l'ai vu ou je l'ai fait. Ce que « l'étude leur apprend, je le sais par l'expérience. « Lequel vaut mieux des paroles ou des actions ? « Je vous en fais juges, Romains. Ils méprisent « ma naissance, et moi leur lâcheté. Ils me re- « prochent la faute de la fortune : je leur reproche « leurs vices, ou plutôt je pense que tous les « hommes sont égaux par la nature, mais que « celui-là est le plus noble qui est le meilleur et

« le plus brave. Demandez aux parents d'un Al-
« binus, d'un Bestia, s'ils aiment mieux être les
« pères de pareils fils que d'un Marius : ils vous
« répondront qu'ils voudraient avoir pour fils
« celui qui a le plus de mérite. Si les nobles ont
« raison de me mépriser, qu'ils méprisent donc
« leurs ancêtres, qui ont commencé, comme moi,
« par n'avoir d'autre noblesse que la vertu. Ils
« m'envient mes honneurs; qu'ils m'envient donc
« aussi mes fatigues, mes périls, ma probité; car
« c'est l'un qui m'a valu l'autre. Mais ces hommes,
« corrompus par l'orgueil, vivent comme s'ils
« méprisaient les honneurs, et les demandent
« comme s'ils les avaient mérités. Certes ils s'a-
« busent beaucoup de prétendre à la fois à deux
« choses si opposées, aux plaisirs de l'oisiveté et
« aux récompenses du courage. Ces mêmes hom-
« mes, quand ils parlent dans le sénat ou devant
« vous, élèvent jusqu'aux cieux le mérite de leurs
« ancêtres, et croient par là s'agrandir dans l'opi-
« nion : c'est tout le contraire; leur lâcheté pa-
« raît d'autant plus coupable, que les actions de
« leurs aïeux ont été plus éclatantes. La gloire
« des pères éclaire la honte des enfants. Je ne
« veux pas, comme eux, citer ce qu'ont fait les
« autres; mais, ce qui vaut beaucoup mieux, je
« puis dire ce que j'ai fait. Et cependant, voyez
« comme ils sont injustes! Ils ne me permettent
« pas de m'applaudir de ce qui m'appartient, tan-
« dis qu'ils se vantent de ce qui ne leur appar-

« tient pas, apparemment parce que je n'ai pas,
« comme eux, des portraits de famille à étaler de-
« vant vous, et que ma noblesse ne date que de
« moi; comme s'il ne valait pas mieux s'en faire
« une à soi-même que de flétrir celle dont on a
« hérité. Je sais que, s'ils veulent me répondre,
« ils ne manqueront pas de paroles éloquentes et
« bien arrangées; mais, comblé de vos bienfaits,
« et tous les jours, ainsi que vous, outragé par
« leur haine, je n'ai pas cru devoir me taire, de
« peur qu'on ne prît le silence de la modestie
« pour un aveu de la conscience; car d'ailleurs
« je ne crois pas pouvoir être blessé par leurs
« discours. S'ils sont vrais, ils doivent me rendre
« justice; s'ils sont faux, ma conduite les réfute.
« Mais puisqu'ils accusent votre choix, qui m'a
« chargé d'une commission également importante
« et honorable, voyez encore une fois si vous
« devez vous en repentir. Je ne saurais vous don-
« ner pour mes garants les triomphes et les con-
« sulats de mes pères; mais, s'il le faut, je puis
« montrer les décorations militaires que j'ai re-
« çues, les enseignes que j'ai prises à l'ennemi,
« les cicatrices dont je suis couvert. Romains,
« voilà mes titres de noblesse : ils ne me sont pas
« venus par succession; ils sont le prix des fa-
« tigues, des services et des dangers.

« Je ne parle pas bien; je ne suis pas éloquent,
« je le sais : c'est un art dont je fais peu de cas.
« Je le laisse à ceux qui en ont besoin pour cou-

« vrir par de belles paroles des actions qui ne le « sont pas; mais la vertu, quand elle se montre, « n'a besoin que d'elle-même. Je n'ai pas étudié « les lettres grecques : j'ai cru cette étude bien « inutile, puisqu'elle n'a pas servi à rendre meil- « leurs ceux qui nous les ont enseignées. J'ai ap- « pris ce qui importe davantage à la république, « à frapper l'ennemi, à défendre mes compatriotes, « à ne rien craindre que l'infamie, à souffrir le « froid et le chaud, à reposer sur la dure, à sup- « porter la soif et la faim. Voilà ce que j'ensei- « gnerai à mes soldats. Je ne me traiterai pas dé- « licatement en les traitant avec rigueur; je ne « veux pas que ma gloire ne soit que le fruit de « leurs peines : c'est ainsi que l'on commande à « des citoyens; c'est ainsi qu'il est utile de com- « mander. Vivre soi-même dans la mollesse, et « faire vivre son armée dans les privations, est « d'un maître, et non pas d'un général. C'est en « pensant, en agissant comme moi, que nos pères « ont été grands, et ont illustré la république. La « noblesse d'aujourd'hui, qui ne leur ressemble « guère, nous insulte, parce que nous voulons « leur ressembler; elle brigue les honneurs, comme « s'ils lui étaient dus. Ils se trompent, ces hommes « superbes : leurs ancêtres leur ont laissé tout ce « qu'ils pouvaient leur transmettre, des richesses, « des titres, un grand nom : ils ne leur ont pas « laissé la vertu; ils ne le pouvaient pas. Ce n'est « pas un présent qu'on puisse faire ni qu'on

« puisse recevoir. Ils disent que je suis grossier et « sans éducation, parce que je n'entends rien à « préparer un festin, parce que je ne paie pas un « cuisinier, un histrion, plus cher qu'un fermier. « J'en conviens, Romains. J'ai appris de mon « père, et j'ai entendu dire aux honnêtes gens, « que le luxe est pour les femmes, et le travail « pour les hommes; qu'il faut à un bon citoyen « plus de gloire que de richesse; que les orne- « ments d'un guerrier, ce sont ses armes, et non « pas ses meubles. Quant à eux, qu'ils s'occu- « pent des seules choses dont ils fassent cas, des « plaisirs et de la table; qu'ils passent leur vieil- « lesse comme ils ont passé leurs premières an- « nées, dans les festins, dans les débauches et « la dissolution, et qu'ils nous laissent la sueur « et la poussière des camps, à nous qui en fai- « sons plus de cas que de leurs voluptés. Mais « non : quand ils se sont déshonorés par toutes « sortes d'infamies, ils viennent ravir les récom- « penses des honnêtes gens. Ainsi, par la plus « criante injustice, le luxe, la mollesse, les vices, « ne nuisent pas à ceux qui en sont coupables, « et nuisent à la république, qui en est inno- « cente. Maintenant que je leur ai répondu, non « pas en proportion de leur indignité, mais con- « venablement à mes mœurs, je dirai un mot de « la chose publique. D'abord, pour ce qui re- « garde la Numidie, soyez tranquilles, Romains. « Vous avez écarté tout ce qui, jusqu'à présent,

« avait défendu Jugurtha : l'avarice, l'ignorance, « l'orgueil de vos généraux. Vous avez sur les « lieux une armée qui connaît le pays, mais jus- « qu'ici plus brave qu'heureuse, et affaiblie en « grande partie par l'avidité et la témérité de ses « chefs. Vous tous donc qui êtes en état de por- « ter les armes, préparez-vous à défendre la ré- « publique avec moi. Que le malheur passé et « la dureté des commandants ne vous effraient « plus ; vous avez un général qui, dans les mar- « ches et les combats, sera votre guide et votre « compagnon, et qui ne s'épargnera pas plus que « vous. Avec le secours des dieux, vous pouvez « tout vous promettre : la victoire, le butin, « l'honneur. Et, quand tous ces avantages se- « raient douteux ou éloignés, il conviendrait « encore que les bons citoyens vinssent au se- « cours de la république; car la lâcheté ne sauve « personne de la mort, et jamais père n'a désiré « que ses enfants vécussent toujours, mais qu'ils « fussent estimés et honorés. J'en dirais davan- « tage, Romains, si les paroles donnaient du « courage à ceux qui n'en ont pas; mais pour les « braves, j'en ai dit assez. »

A cette vigueur mâle et guerrière, à cette austérité brusque, à cette âpreté de style, à cette jactance soldatesque, tous ceux qui ont lu l'histoire ne reconnaissent-ils pas Marius? Ne croient-ils pas l'entendre lui-même? Qu'on lise les lettres et les mémoires du grand Villars; qu'on voie

de quelle manière il parle de lui et de ceux qu'il appelle des *généraux de cour;* et l'on s'apercevra qu'aux formes près, nécessairement différentes dans un consul romain et dans un général français, les hommes, placés dans les mêmes situations, ont, dans tous les temps, à peu près le même langage. C'est dire assez combien Salluste connaissait les hommes; et quand on les connaît bien, on a le droit de les faire parler.

Les harangues dans Tacite sont ordinairement courtes, mais toujours substantielles; et, dans sa précision, il ne manque point de mouvement, quoiqu'il en ait moins que Tite-Live dans son abondance. Je prends chez Tacite le discours de Crémutius Cordus, accusé dans le sénat, sous le règne de Tibère, d'avoir appelé dans ses écrits Brutus et Cassius *les derniers des Romains.*

« On m'inculpe dans mes paroles, pères con-« scrits, tant je suis innocent dans mes actions. « Cependant, mes paroles mêmes n'ont attaqué « ni César ni ses parents, les seuls qui soient « compris dans les accusations de lèse-majesté. « On me reproche d'avoir loué Brutus et Cassius; « beaucoup d'auteurs en ont écrit l'histoire, au-« cun ne les a nommés sans éloge. Tite-Live, « distingué entre tous les écrivains par son élo-« quence et sa véracité, a donné tant de louan-« ges à Pompée, qu'il en eut d'Auguste le nom « de *Pompéien,* sans en être moins aimé. Nulle « part chez lui, Scipion, Afranius, ni ce même

« jours plus que tu ne peux embrasser. Tu passes « d'Europe en Asie, tu repasses d'Asie en Europe, « et si tu avais soumis tout le genre humain, tu « ferais la guerre aux forêts, aux montagnes, « aux fleuves et aux bêtes sauvages. Quoi donc! « Ignores-tu que les grands arbres sont long- « temps à croître, et sont déracinés en un mo- « ment? Insensé celui qui ne regarde que leurs « fruits sans mesurer leur hauteur! Prends garde, « en voulant parvenir au sommet, de tomber « avec les branches que tu auras saisies. Quelque- « fois le lion a servi de pâture aux plus petits « oiseaux, et la rouille détruit le fer. Il n'y a rien « de si fort qui ne puisse craindre même ce qui « est faible. Qu'y a-t-il entre toi et nous? Nous « n'avons jamais approché de ton territoire. Dans « les vastes forêts où nous vivons, ne nous est- « il pas permis d'ignorer qui tu es et d'où tu « viens? Nous ne pouvons pas servir, et nous ne « voulons pas commander. Veux-tu connaître la « nation des Scythes? Un attelage de bœufs, une « charrue, une flèche, une coupe, voilà ce qui « nous a été donné, ce qui est à notre usage pour « nos amis et contre nos ennemis. A nos amis « nous donnons les fruits de la terre, produits par « le travail de nos bœufs; et ces amis partagent « le vin dont nous faisons avec eux des libations. « Pour nos ennemis, nous les combattons de loin « avec la flèche, et de près avec la pique. C'est « avec ces armes que nous avons battu le roi de

« Syrie, celui des Perses et des Mèdes, et que le « chemin nous a été ouvert jusqu'en Égypte. Mais « toi, qui te vantes de faire la guerre aux bri- « gands, es-tu autre chose que le voleur de tant « de pays usurpés? Tu as pris la Lydie, la Syrie; « tu t'es emparé de la Perse et de la Bactriane; tu « as attaqué l'Inde; et voilà enfin que tu étends « tes mains avares et insatiables jusqu'à nos trou- « peaux. Et qu'as-tu besoin de tant de richesses « pour n'y trouver que la disette? Tu es le pre- « mier pour qui la satiété ait produit la faim, « puisqu'à mesure que tu as plus, tu désires da- « vantage. Mais ne vois-tu pas depuis combien « de temps la Bactriane seule te tient arrêté? Pen- « dant que tu la soumets, la Sogdiane s'arme « contre toi; et pour toi la guerre naît de la vic- « toire : car, que tu sois plus grand et plus vail- « lant que tout autre, personne cependant ne « veut souffrir un maître étranger. Passe seule- « ment le Tanaïs, tu verras jusqu'où s'étendent « les Scythes, et tu ne les atteindras pas. Notre « pauvreté sera plus agile que l'opulence de ton « armée, qui traîne la dépouille de tant de na- « tions; et lorsque ensuite tu nous croiras bien « loin, tu nous verras aux portes de ton camp, « car nous fuyons et poursuivons l'ennemi avec « la même vitesse. On dit que dans vos adages « grecs on se moque des solitudes des Scythes; « mais nous aimons mieux des déserts incultes « que des villes et de riches campagnes. Pour toi,

« serre à deux mains ta fortune : elle glisse, et « on ne la retient pas en dépit d'elle. C'est l'ave- « nir plus que le présent qui donne un bon con- « seil. Mets un mors à ton bonheur, tu le maî- « triseras plus aisément. On dit chez nous que « la fortune est sans pieds : elle n'a que des mains « et des ailes ; et quand elle nous présente les « unes, elle ne laisse pas prendre les autres. En- « fin, si tu es un dieu, tu dois faire du bien aux « hommes, et non pas leur ravir le leur : si tu « n'es qu'un homme, songe toujours que tu es « un homme. Il y a de la folie à ne se souvenir « que de ce qui nous porte à nous oublier. Tu n'au- « ras pour vrais amis que ceux à qui tu n'auras « point fait la guerre ; car entre égaux l'amitié « est ferme, et ceux-là sont censés égaux qui « n'ont point mesuré leurs forces. Quant aux « vaincus, garde-toi de les prendre pour des amis : « point d'amitié entre le maître et l'esclave ; la « paix même est entre eux un état de guerre. Au « reste, ne crois pas que les Scythes jurent l'ami- « tié : notre serment, c'est le respect pour notre « parole. Nous laissons aux Grecs ces précautions « de signer des pactes, et d'attester les dieux : pour « nous, nous mettons notre religion dans notre « fidélité. Ceux qui ne respectent pas les hom- « mes trompent les dieux ; et l'on n'a pas besoin « de l'ami dont la volonté est suspecte. Il ne tient « qu'à toi de nous avoir pour gardiens de tes li- « mites d'Europe et d'Asie. Nous ne sommes sé-

« parés des Bactriens que par le Tanaïs : au-delà,
« du côté opposé, nous touchons à la Thrace,
« qui confine, dit-on, à la Macédoine. Placés aux
« deux extrémités de ton empire, nous veux-tu
« pour amis ou pour ennemis? Choisis. »

CHAPITRE II.

Philosophie ancienne.

IDÉES PRÉLIMINAIRES.

Il ne faut plus s'attendre ici à ces analyses détaillées qui ont paru nous attacher si vivement à la poésie et à l'éloquence des anciens, et que j'ai tâché de proportionner à l'importance des sujets, et à la mesure d'intérêt qu'ils pouvaient comporter. La philosophie, qui va nous occuper, n'a pas le même attrait pour tout le monde, et n'est pas à beaucoup près si familière à tous les esprits, et si rapprochée de tous les goûts. Elle commande une attention plus laborieuse par le sérieux des objets, et ne la soutient pas par les mêmes agréments. Quand l'instruction s'adresse à l'imagination et au cœur autant qu'à l'esprit et au goût, on vole pour ainsi dire au-devant d'elle : quand elle ne s'adresse qu'à la raison, il lui faut des auditeurs déterminés à s'instruire. Mais pourtant la raison a aussi son intérêt propre, et peut plaire à l'esprit en l'exerçant. Elle ne peut d'ailleurs aller ici jusqu'à la contention et à la fatigue de tête, que nous laissons aux érudits et aux savants de profession, avec les dédommagements qu'ils y trouvent. C'est à eux de rapprocher Pla-

ton et Aristote, Épicure et Zénon, le portique et l'académie, de les opposer l'un à l'autre, ou de les concilier et de chercher à les entendre partout, quand ils ne se seraient pas entendus eux-mêmes. Bruker et Deslandes, et une foule d'autres écrivains, ont passé leur vie à errer dans ce labyrinthe, semblable à ces châteaux enchantés où l'Arioste nous représente les paladins armés, courant les uns après les autres, se combattant toujours sans se reconnaître jamais, et, après qu'ils sont enfin sortis de ce séjour d'illusions, se retrouvant tels qu'ils étaient entrés, et avouant tous qu'ils avaient long-temps rêvé les yeux ouverts.

Tel est en général, il est vrai, le résultat de cette multitude de systêmes nés dans les écoles anciennes, et tous depuis long-temps abandonnés. Il n'y a rien à en conclure contre les anciens, si ce n'est qu'ils sont beaucoup plus excusables que les modernes d'avoir entrepris plus qu'ils ne pouvaient. L'erreur la plus naturelle à l'esprit humain, dès qu'il veut atteindre à l'origine des choses, c'est-à-dire chercher ce qu'il ne trouvera jamais, a toujours été de se mettre tout uniment à la place de l'auteur des choses, et de refaire en imagination l'ouvrage de la pensée divine. Il est donc tout simple que chaque philosophe ait fait son monde, l'un avec le feu, l'autre avec l'eau; celui-ci avec l'éther, celui-là avec des atomes. Je ne vous entretiendrai sûrement pas de toutes ces

cosmogonies que les curieux trouveront par-tout : heureusement chacun a pu donner la sienne sans le moindre inconvénient ; et celles de Descartes et de Leibnitz n'ont pas été plus dangereuses. Ceux-ci pourtant avaient moins d'excuse, puisque tant de siècles d'expérience auraient dû leur faire sentir que nous devions nous borner à l'étude des faits et à l'observation des phénomènes, sans prétendre deviner les causes premières, dont le secret appartient à Dieu aussi nécessairement que l'ouvrage même, puisque l'un et l'autre supposent l'infini en sagesse comme en puissance.

Si l'on a renoncé enfin à expliquer la théorie et les moyens de l'Architecte éternel, c'est depuis que deux génies puissants, l'un en mathématiques, l'autre en métaphysique, Newton et Locke, parvenus à démontrer le plus clairement qu'il était possible, celui-là les lois du mouvement, celui-ci les opérations de l'entendement humain, ont en même temps avoué tous les deux l'impossibilité de connaître la cause qui meut les corps, et l'action de la faculté pensante pour mouvoir le corps humain. Alors d'autres *philosophes* (car les athées s'appellent aussi de ce nom, et même exclusivement) se sont retournés d'un autre côté, et ont fait de gros livres, tels que le *Système de la nature*, pour nous apprendre comment le monde pouvait se passer d'une cause, comment tout existait *par soi-même*, et se maintenait *par soi-même* dans un ordre nécessaire et éternel ; et

avec un long amas de mots et de raisonnements absolument inintelligibles, ils ont conclu par cette grande découverte, *Tout est ainsi, parce que tout est ainsi;* ce qui est profond et lumineux, et ce qui heureusement encore laisse le monde comme il est. Ce n'est pas sous ce rapport que les rêveries de nos *philosophes* ont pu être pernicieuses : il ne leur est pas plus donné de déranger le monde physique que de le comprendre; mais vous pouvez juger de ce qu'ils en auraient fait, si le Créateur avait pu permettre qu'ils en disposassent un moment, comme il a permis qu'ils fissent un moment l'essai de leur monde moral et politique.

Malgré le vice radical de tous les systêmes de l'ancienne philosophie sur les premiers principes des choses, si la physique entrait dans notre plan, il ne serait pas difficile de faire voir que les anciens ont eu du moins des aperçus justes, ingénieux, étendus, sur beaucoup de points de physique générale et particulière; mais des aperçus toujours plus ou moins défectueux et stériles, par deux raisons : d'abord, par le défaut de progrès assez grands dans les mathématiques, où ils ne paraissent avoir été loin que dans la mécanique, qui fit la gloire d'Archimède; ensuite par le défaut de cette méthode, qui consiste dans une analyse exacte et complète, et dans une dialectique sévère : par l'une, on embrasse un objet dans toutes ses parties; par l'autre, on se défend

de laisser rien sans preuve, et l'on ne bâtit jamais sur une hypothèse comme sur une base. Cette méthode n'a été connue que des modernes; et c'est ce qui a sur-tout affermi leurs pas dans la carrière des connaissances naturelles, et ce qui les a conduits si loin dans tout ce qui est du ressort de la physique et des mathématiques. C'est pourtant à un ancien que nous sommes redevables d'avoir fait de la logique une science, et du raisonnement un art, comme nous l'avons vu dans le précis sur Aristote. Mais lui-même, non-seulement n'a pas tiré de cette découverte tout le fruit qu'on en devait attendre, mais encore a frayé la route de l'erreur aux scolastiques qui l'ont suivi, en abusant de ces abstractions connues sous le nom de catégories et d'universaux, et en rangeant parmi les êtres ce qui n'existe que dans l'entendement. Sa dialectique ne servit donc qu'à confondre par une argumentation invincible les paralogismes de mots, et les puériles subtilités des sophistes, dont Socrate et Platon s'étaient tant moqués, comme nous le verrons tout à l'heure; et c'était sûrement un service rendu à l'esprit humain : mais ce moyen qu'il trouva pour combattre l'erreur ne lui servit pas à établir la vérité. Sa métaphysique se réduisit à une longue suite de divisions et de subdivisions très-méthodiques, mais dont les conséquences sont absolument vides et illusoires; et sa physique générale n'offre par-tout que des *formes substantielles et des qualités occul-*

tes, c'est-à-dire, des mots mis à la place des choses, et qui ont le plus grand de tous les inconvénients, celui d'ouvrir un champ immense à la controverse, sans pouvoir obtenir un résultat; en sorte qu'ici les erreurs mêmes devaient être perdues, comme elles l'ont été pendant si long-temps; au lieu qu'en disputant du moins sur les choses, l'erreur même n'est pas sans quelque fruit, parce que enfin l'examen amène des vérités de fait, et qu'on finit par s'entendre et s'accorder.

Je n'en suis pas moins disposé à me ranger à l'avis de ceux qui regardent Aristote comme un esprit plus solide et plus profond que Platon. Vous en avez vu la raison lorsque j'ai parlé des ouvrages où il a procédé d'une manière plus sûre et plus heureuse, c'est-à-dire, dans sa *Poétique* et dans sa *Rhétorique*, dans sa *Morale* et dans sa *Politique* même, quoique celle-ci ne soit pas au nombre des objets qui doivent nous occuper. C'est là qu'il a su appliquer cet esprit d'analyse et cette rare justesse de vues qui l'ont caractérisé parmi les anciens, comme parmi nous, et qui lui firent donner par l'antiquité le titre de *Prince des philosophes*. C'est là que son excellente méthode lui sert à classer, à définir, à spécifier les choses, et qu'il s'est garanti de l'abus des abstractions, qui, en d'autres genres, l'a souvent égaré. Quand il parle d'éloquence, de poésie, de mœurs, de gouvernement, il considère sans cesse la nature de l'homme telle qu'elle est; il s'appuie de

l'expérience, et c'est ce qui le mène à des résultats judicieux et féconds. Il ne bâtit pas en l'air, comme Platon a bâti sa *République*, qui est restée où elle devait rester, dans ses livres; mais il démêle avec beaucoup de sagacité les causes de l'ordre et du désordre dans les différentes sortes de gouvernements. Aussi a-t-il été étudié par tous les bons publicistes, qui en ont profité plus que de Platon, dont on n'a pu recueillir que des idées partielles et des vérités détachées, qui ne sont jamais d'un aussi grand usage que les théories générales quand celles-ci sont bien conçues.

Mais aussi, en métaphysique et en morale, aucun des anciens ne s'est élevé aussi haut que Platon. L'on ne peut douter qu'il n'ait dû à Socrate, son maître, la gloire d'avoir donné le premier à la morale la seule base solide qu'elle puisse avoir, l'unité de Dieu, l'immortalité de l'ame, et les peines et les récompenses dans une autre vie. C'est ordinairement Socrate qui, dans les *Dialogues* de Platon, développe ces dogmes fondamentaux; et, quoiqu'il ne paraisse pas avoir rien écrit, si ce n'est quelques lettres (1), on sait, par le témoignage de toute l'antiquité, que ces dogmes étaient les siens, ceux qu'il enseignait publiquement; et c'est sur-tout par les écrits du disciple que nous est connue la sagesse du maître.

(1) Il s'amusa aussi, dans les derniers jours de sa vie, à mettre en vers les Fables d'Ésope.

Mais on ne peut guère penser que ce soit Socrate qui ait fourni à Platon ses idées sur la nature du monde et sur l'espèce d'hiérarchie qu'il établit entre les êtres divers qui le gouvernent ou qui l'habitent: il paraît, au contraire, que toute cette philosophie, purement conjecturale, n'a jamais été du goût de Socrate, qui n'approuvait pas que l'on s'égarât dans ces spéculations ambitieuses sur des objets dont l'homme ne peut jamais savoir que ce qu'il aura plu à Dieu de lui apprendre. Aussi n'est-ce pas Socrate, mais Timée de Locres (1)

(1) Ce Timée, disciple de Pythagore, était certainement antérieur à Socrate, et Platon en a fait le principal personnage du dialogue dont nous allons bientôt rendre compte, et qu'il ne faut pas confondre avec un ouvrage particulier, intitulé *de la Nature et de l'Ame du monde*, qui ne fut publié que dans le second siècle de notre ère, sous le nom de ce Timée de Locres. Ce petit traité contient à peu près tout le systéme que l'on voit dans Platon; et l'on a cru d'abord que c'était de ce Timée que Platon avait emprunté sa Cosmogonie; mais il a paru depuis beaucoup plus probable que ce traité est l'ouvrage de quelque platonicien du second siècle, qui crut fortifier les idées de Platon par une plus grande antiquité: c'est l'opinion des meilleurs critiques. On ne peut douter, il est vrai, d'après le témoignage de Plutarque qui cite ce Timée, qu'il n'y ait eu quelque rapport entre sa philosophie et celle de Platon; mais, si cette dernière n'eût été qu'un plagiat, et n'eût pas appartenu au disciple de Socrate, on ne lui en aurait pas fait honneur dans tous les siècles, et cette espèce de vol lui eût été reprochée par les critiques anciens, très-curieux de ces sortes de découvertes; et l'école de Platon se serait appelée celle de Timée.

qui porte la parole dans le dialogue intitulé de son nom; et l'on peut d'ailleurs conjecturer que, quand Platon a mis dans la bouche de Socrate des idées du même genre, c'est d'abord pour s'appuyer de l'autorité d'un homme reconnu dans la Grèce pour le plus sage des hommes, ensuite pour se mettre à couvert lui-même sous la sauvegarde d'un nom devenu plus respectable, depuis que le repentir des Athéniens avait consacré sa mémoire pour réparer l'injustice de sa condamnation. Nous apprenons même d'un ancien que, Socrate ayant entendu la lecture du dialogue intitulé *Lysis*, l'un des ouvrages de la jeunesse de Platon, et où celui-ci le fait parler *sur les causes d'amour et d'amitié entre les hommes*, il s'écria: *Que de belles choses me fait dire ce jeune homme, sans que jamais j'y aie pensé!* Si Platon risqua ce genre de supposition du vivant même de Socrate, il est extrêmement vraisemblable qu'il n'eut pas plus de scrupule après sa mort, sur-tout quand il traita des matières qui n'étaient pas sans danger chez un peuple aussi ombrageux que celui d'Athènes sur tout ce qui touchait à la religion, comme on le voit par plus d'un exemple avant et après Platon.

C'est par lui que je commencerai cet exposé succinct de ce que nous pouvons recueillir de plus profitable de la philosophie des anciens sous un double aspect, celui des choses où ils se sont le plus approchés de la vérité par les lumières natu-

relles, et celui des erreurs les plus remarquables où les a fait tomber l'inévitable imperfection de ces mêmes lumières. C'est le seul ordre que je crois devoir suivre dans ce précis, destiné seulement à donner des notions claires, et, si je le puis, utiles à ceux qui n'iront pas s'enfoncer dans la lecture d'une quantité d'auteurs tant anciens que modernes, qui suppose beaucoup de curiosité, d'étude et de loisir, sans beaucoup d'utilité. Ensuite viendront Plutarque, Cicéron et Sénèque, qui contiennent, avec Platon, tout le fond de la philosophie des Grecs; car celle des Latins est tout entière d'emprunt. D'ailleurs, ces quatre philosophes sont aussi des écrivains renommés, et par-là ils appartiennent plus particulièrement encore à nos séances, et y seront aussi considérés sous ce point de vue, qui est en général celui d'un Cours de littérature, mais qui dans cette partie n'est pas, comme dans les autres, le premier.

SECTION PREMIÈRE.

Platon.

Tous les anciens philosophes ont cru la matière éternelle, et différaient seulement sur la manière dont s'était formé l'ordre universel des choses physiques qu'on appelle *le monde*. Les uns l'attribuaient à une force motrice répandue par-tout, et qu'ils nommaient l'ame du monde;

les autres, au mouvement même, qui, dans la succession des temps, avait opéré la combinaison des divers éléments suivant leur nature et leurs rapports; ceux-ci à tel ou tel élément en particulier, comme l'eau ou le feu, dont ils faisaient un principe générateur et conservateur; ceux-là à une sorte d'attraction sympathique des parties similaires; et quelques-uns ont appelé Dieu le monde lui-même, *le Grand-tout*, comme disaient les stoïciens. Il serait superflu de répéter ici ce qui a été démontré tant de fois, combien toutes ces hypothèses étaient absurdes et contradictoires en elles-mêmes, quoiqu'il n'y en ait pas une qui ne se retrouve plus ou moins dans les nouveaux traités de matérialisme, dont les auteurs n'ont paru rajeunir un fonds d'extravagance usé depuis tant de siècles que parce que les dernières acquisitions de la physique et de la chimie les ont mis à portée de se servir de termes nouveaux pour reproduire de vieilles folies. Il est à remarquer que les poëtes, naturellement disposés à se rapprocher en tout des opinions communes, ont été ici beaucoup plus près de la raison que tous ces fabricateurs de mondes. Frappés, comme tous les hommes en général, de cette harmonie de l'univers, qui montre à notre esprit une suprême intelligence, comme le soleil montre le jour à nos yeux, les poëtes anciens ont tous représenté les dieux, non pas, il est vrai, comme créateurs, mais du moins comme ordonnateurs du monde,

et auteurs de l'ordre qui a remplacé le chaos; et l'on ne peut nier que cette espèce de cosmogonie antique, chantée par Hésiode et Ovide, ne soit beaucoup plus sensée que celle des Thalès et des Anaxagore.

Platon lui-même ne conçut pas la création telle qu'elle est dans la *Genèse*, c'est-à-dire l'acte de la puissance suprême tirant tout du néant par sa volonté; et ce n'est pas un reproche à faire à Platon, car cette idée est au-dessus de l'homme, et cette création ne pouvait être que révélée. Seulement la métaphysique a compris, et démontré depuis, que cette création, quoique incompréhensible pour nous, appartenait nécessairement à la puissance éternelle et infinie, à Dieu seul. Mais Platon reconnut du moins que le monde avait eu un commencement, et que Dieu seul en était le créateur. C'est sur-tout dans son *Timée* qu'il développe cette doctrine; car dans quelques autres il ne s'explique pas si positivement, et semble laisser en doute si le monde est éternel; mais son doute ne se trouve que dans ceux de ses écrits où cette question se présente comme en passant; au lieu que dans le *Timée*, où elle est expressément traitée, il montre Dieu par-tout comme l'éternel et suprême architecte. Selon lui, Dieu a tout fait, parce qu'il est bon; il a formé l'univers sur le modèle qu'il avait dans sa pensée, et ce modèle était nécessairement le meilleur possible, en raison de la puissance, de

la sagesse et de la bonté de son auteur. L'on voit déja que Platon est le premier qui ait fait de la bonté essentielle à la nature divine la cause de la création, et le premier aussi qui ait posé en principe ce que les modernes ont appelé l'*optimisme*, et ce qui n'a été le sujet de tant de controverses que parce qu'on a toujours confondu plus ou moins deux choses très-différentes, la bonté relative et la bonté absolue, dont l'une appartient aux idées humaines, et l'autre aux idées divines : c'est une méprise très-grave en métaphysique, et dont les conséquences sont très-importantes, mais dont la discussion ne saurait trouver ici une place qu'elle doit avoir ailleurs.

Platon n'a pas vu moins juste quand il a dit que Dieu ne pouvait pas être l'auteur du mal moral ou du *péché* : ce sont ses expressions ; car le mot de *péché*, qui parmi nous n'est plus que du style religieux, était chez les anciens de la langue philosophique. Mais Platon n'a pas été et ne pouvait guère aller plus loin ; d'abord, parce qu'il ne paraît pas avoir connu la théorie métaphysique de la liberté essentielle à la substance intelligente, liberté dont il n'a parlé nulle part (1) ;

---

(1) On trouve dans Platon, *Lois*, X, page 957 : « Dieu a « voulu, par la place et la destinée qu'il assignerait à chaque « partie de l'ame universelle, faire en sorte que la vertu fût « réellement triomphante, et le vice vaincu. Alors il a porté

ensuite, parce qu'il se contente d'attribuer le désordre moral à la résistance de la matière, c'est-à-dire, au déréglement des passions qui appartiennent à l'ame sensitive; car on verra tout à l'heure qu'il distingue, comme presque tous les anciens, des ames spirituelles et des ames matérielles, ce qui est par soi-même une grande erreur, et ce qui serait encore très-insuffisant pour résoudre les objections sur le mal moral, dont la solution n'est due qu'à la bonne philosophie des modernes, et sur-tout à celle des chrétiens.

Platon distingue en général deux sortes de substances : la substance intelligente, immuable, éternelle, incorruptible; et la substance matérielle, dépourvue de toutes ces qualités. Il range dans la première classe Dieu, et ce qu'il appelle en grec *les démons*, nom qui ne signifie point dans sa langue, comme dans la nôtre, des esprits malfaisants et réprouvés, mais des divinités secondaires, qui reviennent à peu près à ce qu'on

---

« cette loi commune à tous, que, des actions de chacun, dé-
« pendrait la place de son ame et le lieu de son séjour; et il
« a laissé à notre libre arbitre le choix de notre avenir. En
« effet, ce sont nos désirs, ce sont les qualités de notre ame, qui
« nous font ce que nous sommes, etc. » Aussi a-t-on remarqué dans les *Pensées de Platon*, page 361, qu'on pouvait corriger la phrase de M. de La Harpe en lisant le contraire. En général, toute cette analyse du platonisme ne souffrirait pas l'examen; il n'avait pas étudié le texte, et il juge sur parole. (*Note*, 1821.)

entend par des génies dans les écrits des païens, et par des anges chez les chrétiens. A ces dieux du second rang, il joint dans la même classe, mais au-dessous d'eux, l'ame raisonnable qui anime et régit le corps de l'homme; et comme elle est, ainsi qu'eux, d'origine divine, il en conclut qu'elle doit se conformer en tout à ce premier modèle de perfection, par l'amour du beau et de l'honnête; et de là dérivent ses devoirs pendant la vie, et ses destinées après sa mort.

Ce philosophe est aussi le premier qui ait fait Dieu auteur du mouvement, et qui ait fait du mouvement la mesure du temps. C'est une de ses plus belles idées, et personne avant lui n'avait rien conçu d'aussi sublime et d'aussi vrai que ce qu'il dit du temps et de l'éternité. « L'éternité est « immobile dans l'unité d'être, c'est-à-dire en « Dieu, et n'admet ni changement ni succession. « Il y a plus, la réalité de l'être n'est qu'en Dieu: « c'est le seul dont on ne puisse pas dire propre- « ment, *il a été* ou *il sera*, mais seulement *il* « *est*. Il a créé le temps en créant le monde; et « cette durée successive, marquée par les révolu- « tions des corps célestes, est une image mobile « de l'éternité, et passera comme le monde, « quelle que soit la fin qu'il doit avoir (1). » Toutes ces conceptions sont grandes, et sans contredit

(1) *Timée*, page 1051. — Nous renvoyons aux pages de l'édition de Francfort, 1602, *in-fol.*, en avertissant une fois

supérieures de beaucoup à toutes celles de l'antiquité païenne. Vous reconnaissez ici (pour le dire en passant) deux vers fameux du premier de nos lyriques :

Le temps, cette image mobile
De l'immobile éternité.

C'est une traduction littérale de Platon, dont l'imagination brillante était faite pour inspirer la poésie même, et n'a servi cette fois à la philosophie qu'à rendre plus sensible et plus frappante une vérité métaphysique. C'est encore un emprunt fait à Platon que ces vers d'une ode de Thomas *sur le Temps*, l'une des meilleures de ce siècle, malgré quelques fautes :

Dieu dit au mouvement : Du temps sois la mesure.
Il dit à la nature :
Le temps sera pour vous, l'éternité pour moi.

Ces deux passages prouvent que la lecture du *Timée* n'avait pas été inutile à Rousseau et à Thomas.

La pureté et la sublimité de ces notions ont fait dire aussi à un docteur de l'Église, saint Clément d'Alexandrie, que les livres de Platon avaient servi à préparer les païens à l'Évangile, comme ceux de Moïse à préparer à la foi les

---

pour toutes que le texte a souvent fort peu de rapport avec ces imitations. (*Note*, 1821.)

Juifs que l'Évangile avait convertis. On sait en effet que la philosophie platonicienne était extrêmement en vogue dans les premiers siècles de l'Église; et de là les efforts que l'on fit alors pour concilier en quelque sorte l'école d'Alexandrie avec le christianisme, et pour trouver dans Platon ce qui n'y était pas. C'était une erreur du zèle; et ce qui fait voir que toutes les erreurs sont dangereuses, c'est qu'en même temps que des chrétiens trompés croyaient tirer avantage de l'autorité de Platon, et tâchaient d'attirer le platonisme à la révélation, les ennemis du christianisme naissant prétendirent, pour en infirmer la divinité, en retrouver les principaux dogmes dans Platon. On alla jusqu'à y voir le Verbe et la Trinité, et cette supposition a passé jusque dans ces derniers temps. Mais il suffit d'ouvrir Platon pour se convaincre qu'il n'y a ici qu'une pure confusion de mots. Le mot grec, qui répond à celui de verbe, λόγος, ne signifie pas seulement en grec *la parole*, mais aussi *la raison*, *ratio*, d'où vient le mot *logique*, et n'est pris chez Platon que dans ce sens. Il n'est jamais dit que cette *raison*, cette *sagesse* de Dieu, soit une émanation de l'essence divine, encore moins que ce soit une des trois personnes de la Trinité; et celle de Platon n'est autre chose que Dieu, l'ame du monde et le monde lui-même, dont il fait l'animal par excellence, contenant en lui toutes les espèces possibles d'animaux. Il est clair que

rien de tout cela ne ressemble à nos mystères; et il ne l'est pas moins que ces mystères, que Dieu seul a pu révéler, n'ont pu en aucune manière être devinés ni même entrevus par la raison humaine, puisqu'ils sont au-dessus d'elle, même depuis qu'ils ont été révélés. Quant à la prééminence qu'il attache à son *ternaire*, que l'on a voulu confondre avec notre Trinité, elle tient à ces idées chimériques sur la puissance des nombres, que Platon emprunta des pythagoriciens, ainsi que beaucoup d'autres erreurs mêlées avec les siennes. Il faut à présent dire un mot des principales, et voir la faiblesse de l'esprit humain, après en avoir vu la force.

Platon a beaucoup écrit, beaucoup pensé, puisque ses ouvrages embrassent toutes les connaissances naturelles, et non-seulement toutes les parties de la philosophie spéculative, mais encore la physiologie et l'anatomie; mais il faut avouer aussi qu'il a beaucoup rêvé. On lui doit pourtant cette justice, que, fidèle imitateur de la réserve de son maître, il se préserva toujours de cette affirmation tranchante qui caractérisait l'orgueil dogmatique de tant de sectes de philosophes, dont chacune se prétendait exclusivement en possession de la vérité. Socrate et Platon donnaient toujours leurs opinions seulement comme probables : nous verrons à l'article de Cicéron que ce probabilisme, qui devint le point de ralliement des différentes écoles de l'académie

fondée par Platon, avait aussi ses inconvénients et ses abus. Mais ce fut du moins, dans l'origine, une sorte d'excuse pour cette foule d'hypothèses plus ou moins erronées qu'il débitait avec d'autant moins de scrupule, qu'il ne demandait pour elles que cette espèce d'assentiment qu'on peut accorder à ce qui n'est que probable, et non pas cette conviction qui ne peut naître que de l'évidence.

Mais cette probabilité même se trouve-t-elle à l'examen dans la plupart des théories de Platon? Nullement. Il a trop peu de méthode et de logique; il abonde en suppositions gratuites: rien n'arrête l'essor de son imagination. Il semble toujours avoir devant les yeux ce monde *intelligible*, ces idées *archétypes*, où tout est disposé dans un ordre parfait de rapports infaillibles et éternels. Cela est en effet et doit être ainsi dans la sagesse divine; et la plus grande gloire de Platon est de l'y avoir vu: c'est sûrement le plus grand pas de l'ancienne métaphysique, et qui suffirait seul pour mettre Platon au rang des plus beaux génies. Mais il n'a pas compris que, si ce modèle idéal et parfait était nécessairement dans l'intelligence infinie quand elle a produit le monde, de là même il s'ensuit qu'il ne saurait se retrouver dans l'intelligence humaine, qui elle-même n'a l'idée de l'infini que parce qu'elle trouve par-tout des bornes qui ne sont pas celles des choses, mais de ses conceptions; car, si l'in-

fini est dans les idées de Dieu, parce qu'elles embrassent tout, il n'est dans les nôtres que parce qu'elles n'embrassent rien, et que nous voyons toujours au-delà de nous, et bien loin au-delà, le réel et le possible, sans aucun moyen d'y atteindre. Il n'y a pas une science qui n'atteste que tout est partiel dans nos conceptions, et que nous ne pouvons rien classer parfaitement, parce que non-seulement nous ne connaissons en rien les premiers principes, mais que nous ne connaissons pas même, à beaucoup près, tous les effets et tous les accidents. La modestie de Platon, au lieu de lui interdire toute affirmation, ce qui est un excès et une erreur, aurait été mieux entendue, si elle l'eût empêché de donner, même comme probable, ce qui n'était appuyé sur rien.

Que signifie cette ame du monde qui n'est pas Dieu, et qui pourtant est une substance divine, comme s'il pouvait y avoir deux substances dans la Divinité, dont Platon lui-même a compris l'unité nécessaire? Quelle contradiction! et que de contradictions semblables dans tout le système de Platon! Qu'est-ce que ce *monde animal,* la troisième partie de son *ternaire,* et qui a fourni à Spinosa la première base de son incompréhensible athéisme?

Mais que dire sur-tout de la manière dont Platon explique la nature et la formation de l'ame humaine? Selon lui, elle est double, et même

triple; et voici comment, autant du moins qu'il est possible de le comprendre à travers les obscurités de ses termes arbitraires et vagues, et de ses définitions subtiles. Le suprême ouvrier, après avoir formé les astres et tous les corps célestes, et leur avoir promis l'immortalité, non pas qu'elle appartienne à leur nature, mais comme un pur don de ses bontés; après avoir donné au monde une ame composée de la substance immuable, invisisible et incorruptible, et de la substance matérielle, divisible et muable, et encore d'une troisième substance mixte qui résulte des deux autres (inexplicable composé, qui pourtant, comme je l'ai dit, s'appelle chez lui un Dieu, ainsi que le monde lui-même), s'adresse à ces dieux secondaires, à ces *démons*, qui ne sont ni plus clairement définis ni mieux expliqués que tout le reste, et les charge de former tous les animaux dont l'existence est comprise dans l'idée du grand animal qui est le monde; et, s'il s'en remet à eux pour cette création, c'est, dit-il, que, s'il faisait lui-même ces animaux, ils seraient immortels. Mais c'est de lui que ces agents inférieurs doivent recevoir les semences du seul animal qui sera participant de l'immortalité et doué de raison, en un mot, de l'homme. Alors il fait lui-même un mélange des éléments ou principes qui lui ont servi à produire les astres ou l'ame du monde, de façon pourtant qu'ils n'aient pas dans l'homme la même perfection et la même

pureté. Les agents du grand ouvrier joignent ensuite à cette partie immortelle de l'ame une autre espèce d'ame mortelle, susceptible de toutes les affections sensuelles d'où naissent le plaisir et la douleur, et de toutes les passions qui naissent du désir ou de la crainte. Voilà bien jusqu'ici deux ames très-distinctes : mais, de peur que la plus mauvaise n'ait trop d'empire sur la meilleure, ils placent celle-ci dans la partie supérieure du corps humain, dans la tête, et l'autre dans la poitrine; et cette seconde ame se divise encore en deux, l'*irascible* et la *concupiscible*, que nos agents logent de manière que le diaphragme en fasse la séparation. L'*irascible* a son siége dans le cœur, afin qu'elle soit plus près du siége de la raison, qui doit tempérer ses mouvements. La *concupiscible* est située plus bas, entre le diaphragme et le nombril, afin que, dans cet éloignement de la tête, elle excite le moins de troubles et de tempêtes qu'il est possible dans le domaine de la partie divine, de la raison.

Si Platon n'eût donné toute cette fabrique que comme une allégorie, un emblême des deux puissances qui se disputent l'empire sur nous, la raison et la passion, ce genre d'apologue ne laisserait pas d'être ingénieux, et aurait du moins un dessein assez clair, quoique toujours mêlé d'inconséquences; car, pourquoi les mouvements de la colère et de la vengeance auraient-ils plus besoin du secours prochain et du frein de la raison que

les mouvements du désir et de la volupté? Ces deux ames, comme Platon les appelle, qui passèrent depuis dans l'école de son disciple Aristote, et chez tous les scolastiques modernes jusqu'à ces derniers temps, mais sous un autre nom, celui d'*appétit irascible* et d'*appétit concupiscible*, ces deux ames ou ces deux *appétits* ne sont ni moins indociles ni moins funestes l'un que l'autre; et l'on ne voit pas d'ailleurs ce que la distance plus ou moins grande de ces ames à celle de la tête peut ôter ou ajouter à leur action ou à leur résistance réciproque. Mais ce qu'il est absolument impossible de concevoir, c'est ce que Platon dit du foie, qui, étant un corps spongieux, est placé tout près de l'ame *concupiscible*, comme un miroir destiné à lui représenter les lois de l'ame souveraine, de la raison. C'est une étrange idée que de faire du foie un miroir moral; et l'usage des figures et des comparaisons, qui est, en général, un des agréments du style de ce brillant philosophe, est aussi un des écueils de son jugement, et le jette dans des écarts bien extraordinaires.

Vous sentez que je ne m'amuse pas à relever tout ce qu'il y a d'incohérent et d'incompréhensible dans ce maladroit assemblage de métaphysique et d'anatomie. Je ne fais guère que marquer de préférence les erreurs qui se sont propagées des anciens jusqu'à nous, pour vous faire voir qu'en ce genre les différents siècles n'ont guère

fait que se copier les uns les autres avec plus ou moins de variations, et que le principe est toujours et sera toujours le même, la présomptueuse curiosité pour ce que nous ne pouvons pas savoir, et pour ce que nous voulons toujours deviner. L'erreur se lègue ainsi d'un âge à l'autre, dans la race humaine, comme un héritage de famille, tantôt grossi, tantôt diminué, éprouvant divers changements selon les mains où il tombe, et enrichissant les uns ou ruinant les autres, selon l'usage qu'on en fait. Le faible pour la divination, par exemple, qui est celui de Platon, comme de tous les anciens, a fait de ses ouvrages le premier répertoire des illuminés et des théosophes, et des cabalistes de tous les genres. C'est lui qui nous dit très-sérieusement que cette ame matérielle et sensuelle, toute grossière qu'elle est, n'est pourtant pas inhabile à la connaissance de toutes sortes de vérités, et il lui attribue particulièrement la faculté de deviner et de prophétiser ; ce qui n'arrive, dit-il, que dans le sommeil, par le moyen des songes, ou dans cet état d'enthousiasme que les anciens appelaient fureur, aliénation, tel qu'était celui des sibylles et des prêtresses : et voilà nos *somnambulistes* et nos *convulsionnaires*. Les beaux moyens de vérité, que les rêves et la démence ! C'est aussi par les écrits de Platon que s'est le plus répandue la chimérique doctrine des *nombres*, qui joue un si grand rôle dans la cabale ; car, quoique cette doctrine fût de

Pythagore, comme nous n'avons aucun de ses ouvrages, nous ne la connaissons guère que par ceux de Platon, qui fréquenta long-temps ses disciples en Sicile, et emprunta beaucoup de leur philosophie, qu'il fondit dans la sienne, Ce n'est pas qu'il ait jamais été aussi fou que les cabalistes sur les merveilleuses propriétés des nombres, mais un ton souvent exalté ou mystérieux, qui est un des caractères de ses traités métaphysiques, a donné en effet lieu de croire qu'il voyait dans les nombres ce que jamais le bon sens n'y verra. S'il y a quelque chose au monde d'évident, c'est que les propriétés des nombres sont purement mathématiques, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent s'étendre en aucun sens au-delà de la sphère des calculs et des mesures, sans que jamais il en puisse résulter un effet quelconque sur les objets calculés ou mesurés, ni sur l'intelligence qui calcule ou qui mesure. Il n'est pas moins certain que cette ténébreuse folie est encore aujourd'hui une science dans toute l'Europe, c'est-à-dire, la science des insensés.

Platon n'a-t-il pas pris à Pythagore sa métempsycose, qui ne lui sert qu'à gâter le dogme salutaire des peines et des récompenses à venir? Écoutez-le, et il vous dira, ou plutôt il fera parler Dieu même, pour vous dire avec l'autorité d'un suprême législateur : « que les ames qui auront « surmonté la colère, la volupté, la cupidité, et « vécu dans la justice, soient heureuses après la

« mort ; que celles qui auront mal vécu devien-
« nent *femmes* dans une seconde génération, et
« *bêtes* dans une troisième, si elles ne sont pas
« amendées ; et qu'elles ne cessent de parcourir
« les différentes espèces de bêtes, jusqu'à ce
« qu'elles aient appris à se soumettre en tout à
« la raison (1). » Platon, qui s'était fait législateur dans sa *République*, c'est-à-dire, dans son cabinet, ce qui est permis à tout le monde, aurait pu du moins faire de même dans sa *Théodicée* (2), et ne pas promulguer ses lois par l'organe de la sagesse éternelle. Je ne parle pas de cette singulière progression de peines, qui place la bête immédiatement au-dessous de la femme : j'imagine que vous n'aurez fait qu'en rire ; et si Platon peut devenir une occasion de scandale, c'est quand il statue longuement et disertement, dans sa *République*, que toutes les femmes seront communes à tous les citoyens. Ce n'est pas sans quelque répugnance que je mets sous vos yeux ce monstrueux délire d'un des plus illustres philosophes de l'antiquité : le scandale est ici d'autant plus réel, que le même dogme a été renouvelé plus d'une fois, et même de nos jours. Mais il est juste d'ajouter que cette immoralité, qui à la vérité est forte, est du moins la seule qui se rencontre dans Pla-

(1) *Timée*, page 1054.

(2) Ce mot veut dire *justice de Dieu* : c'est le titre d'un ouvrage de Leibnitz.

ton, dont les écrits respirent d'ailleurs la morale, non-seulement la plus pure, mais la plus élevée, et qui n'est jamais plus éloquent que quand il appelle l'ame de l'homme à la contemplation de ce modèle parfait dont elle porte en elle l'image, et de ces idées éternelles qui sont pour elle les miroirs de l'honnêteté et de la vertu. Lui-même eut une conduite conforme à ses principes; et s'il s'est une fois égaré à ce point dans ses spéculations politiques, tout ce qu'il y a de meilleur à en conclure, c'est que la raison humaine sans guide est capable, même en morale, et même dans le plus honnête homme, des plus honteuses illusions.

Je laisse de côté ses *Androgynes*, autrement Hermaphrodites, fable cependant aussi ingénieuse qu'aucune de celles des Grecs, et qui a fourni à nos poëtes la matière de petits contes assez gais et assez connus pour me dispenser d'en parler ici. Mais je puis ajouter à ce que vous avez entendu de sa métempsycose une autre distribution qui vous paraîtra plus plausible, comme allégorie morale, et qui lui sert à rendre compte, à sa manière, de l'origine des diverses espèces d'animaux. Le premier, l'homme, fut d'abord créé mâle dans tous les individus; mais ceux qui furent méchants ayant été à la seconde période changés en femmes, comme il avait été prescrit, alors les individus de l'un et de l'autre sexe qui n'avaient pas bien vécu subirent à une troisième époque les métamor-

phoses suivantes : Les philosophes d'un esprit léger, qui avaient cru pouvoir, par le secours des sens, atteindre à la connaissance des choses intellectuelles, furent changés en oiseaux ; ceux qui, négligeant l'étude des choses célestes, ne s'occupèrent que des objets terrestres, devinrent des quadrupèdes, et, parmi eux, les plus mauvais devinrent des reptiles; enfin les plus stupides furent condamnés à être poissons, comme indignes de respirer le même air que nous. Sans nous arrêter à ces transformations successives et sans cesse renouvelées, qui n'ont d'autre fondement que des analogies plaisamment morales, observons le seul résultat sérieux qu'on en puisse tirer : c'est que, dans le système de Platon, l'ame humaine, telle qu'il la suppose, mi-partie de la substance immortelle et de la substance mortelle, est incessamment répandue dans toutes les espèces animales, qui par conséquent ne diffèrent de l'homme que par la forme. Ce dogme est pris tout entier de l'école de Pythagore, et n'en est pas moins une des plus choquantes absurdités où puisse tomber la philosophie, et l'une des contradictions les plus manifestes dans un philosophe qui nous avait d'abord dit de si belles choses sur l'origine de notre ame et sur sa destination.

L'ordre et la méthode ne sont sûrement pas pour Platon au nombre des mérites et des devoirs; car sa métaphysique, et sa physique, et sa

musique, et sa physiologie, et ses mathématiques, sont indifféremment semées dans ses livres *de la République* et *des Lois*. Tout est pêle-mêle dans ses ouvrages ; ce qui n'empêche pas que la lecture n'en soit agréable, parce qu'il jette sur tous les objets une étonnante profusion d'idées, la plupart très-hasardées, et souvent même fausses, mais toujours plus ou moins séduisantes, ou par une imagination qui exerce celle du lecteur, ou par l'attrait d'un style orné et fleuri, ou par le piquant de la controverse et du dialogue. C'est peut-être le plus bel esprit de l'antiquité, et celui qui a parlé de tout avec le plus de facilité et d'agrément. Aussi les poëtes et les orateurs les plus célèbres chez les Grecs et les Romains avaient sans cesse dans les mains ses nombreux écrits, et ne se cachaient pas ou se glorifiaient même du profit qu'ils en tiraient. On sait quelle vénération avait pour lui Cicéron, qui le traite toujours d'homme divin, et qui ne connaît pas de plus grande autorité que la sienne ; et nous apprenons de Plutarque que ce fut la lecture de Platon qui détermina Démosthènes au genre d'éloquence politique qu'il adopta, celui qui consiste à préférer en toute occasion ce qui est honnête et glorieux ; et tel est en effet, si vous vous en souvenez, le principe de toutes ses harangues. Si l'on cherche ce qui put donner à Platon cette puissante influence qu'il exerça long-temps sur les plus grands esprits, on verra

que ce ne pouvait être que la partie morale de sa philosophie, sans comparaison la meilleure de toutes, parce qu'elle est noble, insinuante, persuasive, accommodée à la nature humaine, et la dirigeant toujours vers le bien dont elle est capable, sans la rebuter par la morgue et la roideur du stoïcisme. Personne, parmi les Païens, n'a mieux parlé de la Divinité et de nos rapports avec elle. On croit à la vérité que les livres des Hébreux qui font une partie de nos livres saints ne lui ont pas été inconnus; et ce qui peut appuyer cette conjecture, c'est qu'ils étaient assez répandus en Égypte lorsque Platon y voyagea, puisqu'il ne s'écoula guère qu'un siècle depuis lui jusqu'à Ptolémée Philadelphe, que la célébrité des écrits de Moïse et le désir d'enrichir la fameuse bibliothèque d'Alexandrie, formée par son père, engagèrent à faire traduire en grec les livres sacrés des Hébreux. Ce qui vient encore à l'appui de cette opinion, c'est la conformité frappante des idées de Platon avec celles de l'Écriture sur l'inévitable jugement de Dieu, sur sa présence à toutes nos actions et à toutes nos pensées; conformité qui va même jusqu'à celle des expressions et des phrases; témoin ce passage des Psaumes, « Si je m'élève jusqu'aux cieux, « vous y êtes; si je descends dans les profondeurs « de la terre, je vous y trouve (1); » et celui de Pla-

(1) Psaume 138, v. 8; Amos, *Prophét.* IX, 2.

ton, dans le dixième livre des *Lois*, « Quand « vous seriez assez petit pour descendre dans les « profondeurs de la terre, ou assez haut pour « monter dans le ciel avec des ailes, vous n'é- « chapperez pas aux regards de Dieu (1). » Il est possible que Platon et le psalmiste se soient rencontrés ; mais la rencontre est remarquable. Au reste, c'est dans ce même livre des *Lois* que Platon établit et justifie la Providence par des moyens puisés dans la plus saine philosophie. Il prouve très-bien que l'indifférence ou l'impuissance à l'égard des choses humaines sont également incompatibles avec la nature divine ; et il est le premier chez lequel on trouve cet argument invincible, que l'homme, qui ne peut jamais voir que les accidents de l'individu et du temps, c'est-à-dire, ce qui est partiel et passager, ne saurait être juge compétent du dessein de Dieu, qui doit nécessairement rapporter et subordonner le particulier au général, et le temps à l'éternité.

Il n'y a en philosophie aucune réponse possible à cette démonstration : il n'y en a que dans l'athéisme, qui n'est point une philosophie ; et l'on s'attend bien que Platon ne doit pas aimer les athées. Il est même, dans sa législation, très-sévère à leur égard, et d'autant plus que la jus-

(1) Pag. 958 B. Οὐχ οὕτω σμικρὸς ὢν δύσῃ κατὰ τὸ τῆς γῆς βάθος, οὐδ' ὑψηλὸς γενόμενος, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτήσῃ.

tice divine est la première base de toutes ses lois criminelles et civiles, et que le sacerdoce et le culte sont chez lui au premier rang dans l'ordre politique; en quoi Platon ne diffère d'aucun législateur ni d'aucun gouvernement connu depuis l'origine des sociétés : ce n'est pas en ce point qu'on peut le trouver novateur ou romanesque. Quant aux athées, voici ses paroles, à l'article des lois contre l'impiété : « Parmi ceux qui nient « la Divinité, il en est qui, par une suite de leur « bon naturel, s'abstiennent de mal faire et vi- « vent bien ; il en est qui ne cherchent dans cette « opinion qu'une sauvegarde à leurs passions « et à leurs vices : les uns et les autres sont plus « ou moins nuisibles à l'ordre public. Les pre- « miers seront punis de cinq ans de détention ; « et pendant ce temps ils ne verront que les ma- « gistrats chargés de l'inspection des prisons, et « qui les exhorteront à rentrer en eux-mêmes et « à revenir au bon sens. Ils seront ensuite mis « en liberté ; mais, s'ils se rendent de nouveau « coupables du même crime, ils seront mis à « mort. Les autres seront condamnés à une pri- « son perpétuelle, et, après leur mort, ils seront « privés de sépulture et jetés hors du territoire « de la république (1). » L'on ne sera pas surpris de cette rigueur, si l'on se rappelle combien tous les gouvernements de la Grèce étaient ennemis

(1) Ce n'est qu'une analyse. — Texte grec, page 960.

de l'irréligion, et que les deux ou trois sophistes qui manifestèrent une opinion contraire à l'existence des dieux n'évitèrent le supplice que par un exil volontaire. Les Romains, encore fort étrangers à toute espèce de philosophie lorsqu'ils firent leurs lois, ne supposèrent pas apparemment que l'on pût nier l'existence de la Divinité, puisqu'en ordonnant des peines capitales contre le sacrilège et l'impiété ils ne firent aucune mention de l'athéisme, qui pourtant, vers les derniers temps de la république, et à l'époque de l'extrême dépravation des mœurs, devint commun chez eux, comme chez les Grecs, mais de la même manière que parmi nous; c'est-à-dire que la Divinité était plutôt oubliée ou méconnue par inconsidération que niée par conviction. Il y eut pourtant cette différence, que Rome n'eut point de professeurs d'athéisme proprement dits, et que la France et l'Europe en ont eu, dont plusieurs même, dans les deux derniers siècles, périrent du dernier supplice. Malgré ces exemples et l'autorité de Platon, qui en tout autre chose est fort loin d'une rigueur outrée, mon avis, si j'étais obligé d'en avoir un, ne serait jamais pour une peine capitale; mais il me semble que l'on pourrait dire à celui qui professe ouvertement l'athéisme : Votre doctrine est contraire à tout ordre social, et vous êtes par conséquent très-coupable de n'avoir pas du moins gardé pour vous seul une opinion qui ne peut

faire que du mal. Dès que vous l'avez fait connaître, vous ne pouvez plus vivre sous nos lois, dont vous méconnaissez le premier principe. Retirez-vous donc de notre territoire, et allez vivre là où l'on voudra vous souffrir.

« Toute impiété, dit Platon (1), a l'erreur pour « principe. » C'est directement l'opposé de la doctrine de nos jours, qui tient pour premier axiome, que *toute religion est une erreur*. Il paraît que Platon, d'ailleurs si doux et si indulgent, ne pouvait tolérer l'irréligion. On s'en aperçoit au commencement de son dixième livre des *Lois*, où il se propose de convaincre l'impiété comme absurde, avant de la condamner comme criminelle. « Quoiqu'il ne soit pas possible, dit-il, de « ne pas haïr les impies, et de ne pas s'élever « contre eux avec véhémence, tâchons cependant de contenir notre indignation, et de raisonner avec eux le plus paisiblement qu'il nous « sera possible (2). » Et c'est ce qu'il fait : mais plus ces raisonnements sont plausibles, plus on en peut conclure qu'on n'eût pas ainsi laissé raisonner de nos jours un si grand ennemi de l'irréligion ; et que, s'il fut assez heureux pour échapper aux deux tyrans de Syracuse, il n'aurait pas échappé aux tyrans de notre révolution.

(1) Grec, page 945.

(2) Grec, page 947.

L'article des femmes est toujours celui où Platon est le plus malheureux. Il veut les faire élever dans les mêmes exercices que les hommes, et qu'elles portent les armes comme eux. Sa raison est qu'il n'y a de différence d'un sexe à l'autre, que celle de la force; en quoi d'abord il se trompe beaucoup : mais en admettant même cette assertion, dont on prouverait aisément la fausseté, comment un philosophe tel que lui n'a-t-il pas fait attention aux conséquences aussi nombreuses qu'importantes qui résultent de cette seule disparité de constitution physique? Comment n'a-t-il pas vu qu'il serait inconséquent et absurde, dans l'ordre naturel, que cette disparité si marquée fût un accident isolé, et qui ne tînt pas à une disparité bien plus étendue de moyens, de fonctions et de devoirs, qui enrichissent à la fois les deux sexes, précisément par l'opposition et la compensation de ce qui manque à chacun d'eux? Ce qui lui manque à lui, c'est la liaison des idées : s'il l'avait consultée avec plus d'attention, et s'il eût rempli ce premier devoir du philosophe, d'analyser d'abord parfaitement le réel avant de chercher le possible, d'où il résulte le plus souvent que ce qui est n'est autre chose que ce qui doit être; s'il eût suivi cette marche dans l'examen des différences spécifiques des deux sexes, et de l'action réciproque du physique et du moral dans tous les deux, il aurait bien autrement encore adoré cette Providence

bienfaitrice dont il parle d'ailleurs si bien, mais qu'il était loin d'avoir assez étudiée. Cette étude, au reste, devait être un des grands avantages de ceux qui ont eu le secours inappréciable de la révélation : eux seuls peuvent savoir qu'il n'y a ici de vraie philosophie (pour parler humainement), ou pour mieux dire, qu'il n'y a de vraie sagesse que dans ces simples paroles du Créateur, lorsqu'il voulut faire une compagne pour Adam, et que, pour la lui donner, il la tira de sa propre chair : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul.* Et Platon ne s'aperçoit pas que, dans son système, l'homme, avec une femme, serait encore *seul.* Heureusement ce système est totalement impraticable (1). Aussi un philosophe révolutionnaire s'est-il empressé de l'adopter, il y a quelques années. Il n'a pas fait plus fortune chez lui que chez Platon; mais je suis fâché que ce soit Platon qui le lui ait fourni.

On a emprunté de ses traités des *Lois* deux autres articles fort différents, et qui font partie de la dernière constitution française : l'un fort sensé, la justice arbitrale, dont je crois que Platon est le premier auteur, mais qui a été rarement usitée; l'autre encore très-problématique, la révision décennale des lois : celui-là pourrait être le sujet d'une discussion qui n'a rien de commun avec les matières qui nous occupent.

---

(1) Condorcet.

Au reste, si l'on veut une preuve du peu d'accord qui règne dans la politique de Platon, bien plus encore que dans sa métaphysique, il suffira de remarquer ce qu'il dit dans son dialogue intitulé *l'Homme politique* (1), et ce qu'il prescrit ensuite dans sa *République* et dans les *Lois* qu'il lui donne. Voici les propositions qu'il établit dans son dialogue : « La politique est l'art de comman« der aux hommes, de conduire la chose publi« que : cet art est une science, et une science très« rare et très-difficile, qui ne peut appartenir, « dans chaque état, qu'à un homme ou deux ; ou « du moins à très-peu d'hommes. C'est donc une « science qu'on peut appeler royale. D'où il suit « que le meilleur de tous les gouvernements est la « monarchie, et le plus mauvais de tous la démo« cratie, comme étant le plus éloigné du premier. « Quant à celui qui est entre les deux, et qu'on « nomme aristocratique, c'est-à-dire, le gouver« nement des meilleurs ou du très-petit nombre, « il ne vaut pas le monarchique, mais il vaut « mieux que le démocratique. » Platon développe ensuite avec une très-grande force tous les vices et tous les dangers du pouvoir de la multitude, et refuse même le nom de politique à toute administration qui n'est pas celle d'un seul, parce que l'administrateur, à moins d'être roi, est plus ou moins subordonné aux caprices de ceux qu'il

(1) Édition grecque déja citée, page 528.

gouverne. Sans entrer dans un examen qui nous serait ici étranger, j'observerai seulement que les conséquences de Platon ne découlent point du tout de ses principes, et que, quand la science de gouverner ne pourrait résider que dans un seul gouvernant, ce qui est très-faux, il ne s'ensuivrait point du tout que le gouvernant dût avoir cette science, qui certainement n'est ni une attribution ni un héritage. Il n'est pas plus vrai que la politique appartienne exclusivement, ni même éminemment, à celui qui gouverne seul, sous quelque nom que ce soit : et ici les faits parlent plus haut que toutes les théories; car, à ne consulter que l'histoire, je ne sais si, au jugement des connaisseurs, on trouverait dans quelque monarque que ce soit, à plus forte raison dans une suite de monarques, une politique plus admirable que celle du sénat romain jusqu'au temps des Gracques, ou du sénat de Venise jusqu'au dernier siècle. Que serait-ce, si je faisais entrer ici en ligne de compte les ministres, qui non-seulement ne gouvernaient pas seuls, mais qui avaient à combattre à la fois et le roi et la nation, tels, par exemple, que Richelieu et Ximenez, regardés universellement comme deux politiques du premier ordre? Toutes ces méprises font assez voir que ce n'est pas sans fondement que j'ai reproché à Platon le défaut de logique, qui en effet tient de fort près, pour l'ordinaire, à la vivacité d'imagination. Il

pose beaucoup trop légèrement ses principes, et les conséquences deviennent ensuite ce qu'elles peuvent; et, comme elles ne le font jamais revenir sur ses pas, du moins dans un même ouvrage, il s'en tire par des subtilités qui, à la fin, le mènent très-loin du point d'où il était parti.

Mais ce qui est le plus étonnant, c'est qu'immédiatement après ce traité où il vient de faire un éloge exclusif de la monarchie, viennent les livres de sa *République*, qui n'est autre chose qu'un mélange de beaucoup d'aristocratie et d'un peu de démocratie, et, pour tout dire, une espèce de communauté philosophique, comme Sparte était une communauté militaire; avec cette différence, que Sparte, au moyen de l'injure faite à l'humanité dans ses esclaves appelés *ilotes*, et de son empire tyrannique sur ses sujets qu'elle appelait *alliés*, pouvait subsister par la force de ses institutions guerrières; et qu'au contraire la *République* de Platon ne donnant des armes qu'à une partie des citoyens, qu'il appelle *les gardiens*, et s'en rapportant d'ailleurs à leur éducation et à leur sagesse, sans donner au reste du peuple aucun contre-poids contre leur puissance, il était plus que probable que *les gardiens* pourraient, quand ils le voudraient, devenir des loups, et dévorer le troupeau, au lieu de le garder. Je ne me pique nullement de connaissances en ce genre; mais toutes les fois que je lis des philosophes qui se font législateurs, je me rappelle

toujours ce vers d'une de nos comédies,

> Je vois qu'un philosophe est mauvais politique;

et je serai toujours porté à croire qu'il en est de cette science comme de toutes les autres qu'on appelle pratiques, pour les distinguer de celles qui se bornent à la spéculation : je veux dire que, comme il faut avoir manié l'instrument pour être artiste, il faut (qu'on me passe le terme) avoir manié des hommes pour être politique. La machine du gouvernement, la plus compliquée de toutes, est, encore bien plus que les autres, sujette à l'épreuve des frottements et des résistances, pour être bien connue, parce que les frottements et les résistances ne se trouvent ni sous la plume ni sous le crayon. Aussi, pour peu qu'on veuille étudier l'histoire, on verra que nul homme, excepté Lycurgue, n'a fait un gouvernement; et l'on pourrait assigner les motifs de cette exception, qui sont connus, et ajouter que ce gouvernement n'était pas bon, puisqu'il ne l'était que pour quelques milliers de Spartiates. Et qui donc a fait tous les autres gouvernements, et les a maintenus plus ou moins de temps au milieu de leurs inévitables variations? Les deux seuls législateurs du monde, le temps et l'expérience, ou, en d'autres termes, la force réunie des hommes et des choses, qui, dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique,

tendent toujours, malgré des oscillations et des secousses, à se reposer dans l'équilibre.

C'est dans les deux dialogues qui ont pour titre *Alcibiade* (1) que l'on remarque les rapports les plus prochains de l'école de Platon avec celle des moralistes chrétiens. C'est là que Socrate donne les premières leçons de conduite à ce jeune Athénien à peine sorti de l'adolescence, et déja rempli d'espérances présomptueuses. Il lui démontre que la haute opinion qu'il paraît avoir de lui-même, fondée sur sa naissance, sa beauté, ses richesses, son esprit, n'est qu'une illusion et un danger. Il lui enseigne à regarder la vertu, non-seulement comme le premier des devoirs, mais comme le premier des moyens, ou plutôt comme le seul qui puisse faire employer utilement tous les autres. Pour arriver à la vertu, le premier pas est la connaissance de soi-même, c'est-à-dire, des défauts et des vices de la nature humaine, qui sont la source de tous ses maux; et ces vices sont principalement l'ignorance et l'orgueil: et, comme la source de toute vérité et de tout bien est en Dieu, c'est de la manière d'honorer et de prier Dieu que Socrate fait dépendre cette sagesse qui consiste à se connaître soi-même. Il importe d'observer ici que, dans ces deux dialogues, c'est toujours de Dieu qu'il parle,

(1) Premier Alcibiade, p. 429; second Alcibiade, p. 451.

et non pas des dieux : il établit que ce qui est agréable à Dieu, ce n'est pas la multitude et la pompe des sacrifices, mais la disposition du cœur et la pureté des vœux qu'il forme; qu'il faut surtout bien prendre garde à ce qu'on demande à Dieu, parce qu'il nous punit souvent, en exauçant nos vœux, de l'offense que nous lui faisons en les lui adressant. En conséquence, il approuve cette formule de prière à Dieu, comme la meilleure de toutes (1) : « Donnez-nous ce qui nous « est bon, même quand nous ne le demanderions « pas; et refusez-nous ce qui est mauvais, même « quand nous le demanderions. » Enfin, sur ce qu'Alcibiade lui dit qu'il espère acquérir la sagesse, si Socrate le veut, il répond : « Vous ne « dites pas bien : dites, Si Dieu le veut. » Et en effet, c'était une des phrases qu'on entendait le plus souvent dans la bouche de Socrate, et qui est la phrase des chrétiens, *s'il plaît à Dieu*. Dans un autre dialogue intitulé *Ménon*, il établit que ce n'est pas l'étude de la philosophie qui peut donner la vertu, mais que la vertu ne peut venir que de Dieu seul.

C'est dans ce même dialogue qu'il soutient que notre esprit, en apprenant, ne fait que se ressouvenir; et il devait être d'autant plus attaché à ce dogme, que c'était une conséquence de celui

(1) Cette prière est d'un ancien poëte grec, et se trouve dans l'*Anthologie*.

de la transmigration successive des ames. Mais c'était une erreur née d'une erreur : ce qui pouvait la rendre spécieuse, sur-tout pour un homme d'une conception aussi prompte que Platon, c'est cette avidité du vrai, et cette vivacité du plaisir que ressent notre ame par l'apercevance de la vérité, sentiments naturels à l'homme, quoiqu'ils aient plus ou moins de force dans chacun, suivant la différence des facultés morales, et qui ont servi un moment à mettre en crédit les idées innées dans la philosophie moderne, qui bientôt y a renoncé à mesure qu'elle s'est perfectionnée. Pour prouver cette prétendue réminiscence, l'interlocuteur Socrate interroge un esclave qui n'a aucune connaissance de la géométrie, et le conduit de questions en questions à résoudre le problème du carré double; ce qui peut être une fort bonne méthode pour enseigner de façon à donner de l'exercice à l'esprit, mais ce qui ne prouve nullement que l'esprit se ressouvienne de ce qu'il découvre. Platon ne s'est pas aperçu que cette découverte n'est pas un souvenir de l'esprit, quoiqu'elle en soit l'ouvrage, mais qu'elle est le produit du rapport exact des idées, considérées attentivement par la faculté pensante qui procède du connu à l'inconnu. C'est ainsi que, sans connaître aucune méthode algébrique, on résout de petits problêmes d'algèbre seulement en combinant de différentes manières la quantité qu'on cherche avec les quantités données. A

mesure que vous écartez les résultats faux, vous approchez du véritable, que vous trouvez un peu plus tard que vous n'auriez fait par les procédés de la science; à peu près comme Pascal devina par ses propres calculs les premières propositions d'Euclide.

Cette subtilité d'argumentation qui nuit à la justesse est une des causes principales des fréquentes erreurs de Platon. Ainsi, par exemple, pour faire voir que la faculté intelligente a la prééminence dans l'homme, et que l'ame doit commander au corps, il se laisse aller à un flux de dialectique, qui le mène jusqu'à conclure que l'homme n'est rien qu'une ame : ce qui est évidemment faux; car alors il serait une intelligence pure; et l'homme est un animal dans lequel le corps même a ses lois, comme l'ame; et la dépendance mutuelle de l'un et de l'autre est même une des merveilles de la sagesse créatrice, et aussi l'une de celles que les anciens ont le moins approfondies. Cette erreur n'a pas, il est vrai, des suites graves dans la doctrine de Platon, où elle n'aboutit pour ainsi dire qu'à une figure de style, à une exagération oratoire pour exalter l'ame et déprimer le corps. Mais c'est toujours un mauvais moyen, même avec une bonne intention; et c'est sur-tout en philosophie que qui prouve trop ne prouve rien, d'autant plus qu'en partant d'un faux principe, vous tombez aussitôt dans le filet des fausses conséquences, dont vous ne pou-

vez plus sortir avec tout adversaire qui saura vous y envelopper. Un interlocuteur habile qui, en réfutant ici Platon dans la personne de Socrate, lui aurait démontré, non-seulement que l'homme est un composé de corps et d'ame, mais même que les besoins du corps, dont la conservation est confiée à l'ame, sont par conséquent des lois pour elle-même, qu'elle ne peut violer sans attenter à la nature de l'homme, qui est celle d'un animal, et par conséquent sans désobéir à Dieu, qui en est l'auteur, aurait pu rétorquer contre Socrate ses propres arguments, jusqu'à l'embarrasser beaucoup, même sur cette excellence de la substance pensante, qui est pourtant une vérité, et une vérité nécessaire. Aussi tout ce que je prétends inférer de cette observation, c'est que, dans des matières si importantes, il n'y a point d'erreur indifférente, et qu'il faut se garder soigneusement de l'enthousiasme, même en morale comme en tout autre chose. La mesure du bien est ce qu'il y a de plus essentiel dans le bien; et le siècle qui va finir fera époque dans tous les siècles, pour leur avoir enseigné, par un mémorable exemple, que l'enthousiasme de la *philosophie*, le fanatisme de la *raison*, sont capables de faire plus de mal que tout autre enthousiasme et tout autre fanatisme, précisément parce que la raison et la philosophie sont en elles-mêmes de très-bonnes choses, et

que l'abus du très-bon, suivant un vieil axiome, est très-mauvais.

Mais rien n'a fait plus d'honneur à Socrate et à Platon que la guerre opiniâtre qu'ils déclarèrent tous deux aux sophistes de leur temps, et que le disciple poursuivit avec courage, quoiqu'elle eût coûté la vie au maître. Ces sophistes, tels que nous les voyons aujourd'hui dans les écrits de Platon, ne nous paraissent qu'impudents et ridicules; mais la vogue et le crédit qu'ils eurent un certain temps prouvent que leur charlatanisme ne laissait pas d'être contagieux, surtout chez un peuple qui, entre autres rapports avec le peuple français, avait particulièrement celui de se piquer d'esprit par-dessus tout, et de mettre ainsi au premier rang dans l'opinion ce qui, dans les choses et dans les hommes, ne doit jamais être qu'au second, puisque l'honnêteté doit être par-tout au premier. On peut juger de la jactance d'un Protagoras, d'un Gorgias, et d'une foule d'autres qui se vantaient d'être prêts à répondre sur-le-champ à toutes sortes de questions, de soutenir le pour et le contre sur toutes sortes de sujets, et de fournir des arguments pour démontrer le faux et infirmer le vrai en tout genre. Il fallait bien que cette grande science, qui en bonne police n'est qu'un grand scandale, et aux yeux du bon sens une grande ineptie, ne fût pas sans attrait, au moins pour les jeunes

gens, puisque ceux qui la professaient y gagnèrent de la célébrité et des richesses, quoiqu'elle ne fût pas sans inconvénient pour les professeurs eux-mêmes, puisque plusieurs furent mis en justice et condamnés à des amendes ou à l'exil, et que les livres de Protagoras, qui avait mis la Divinité en problême, furent brûlés sur la place publique d'Athènes. Mais cette animadversion des magistrats n'avait lieu que sur les matières qui touchaient à la religion, la seule chose que les Grecs ne permissent pas de tourner en controverse. Du reste, les sophistes avaient toute liberté, et l'on conçoit sans peine que des leçons de cette nature pouvaient être du goût de la jeunesse, toujours si disposée à regarder toute nouveauté comme un bien, et toute espèce de frein comme un mal. Aussi courait-elle en foule à la suite des sophistes, qui, allant de ville en ville, mettaient par-tout à contribution la curiosité et la crédulité. L'on sait que c'est là le fonds sur lequel les charlatans en tout genre ont placé leur revenu, dans tous les lieux et dans tous les temps; et c'est peut-être le seul qu'on ait jamais pu appeler un fonds perdu. Il était très-fructueux pour ces maîtres nouveaux, d'autant plus courus qu'ils se faisaient payer plus cher, comme c'est la coutume; mais qui pourtant, s'ils faisaient des dupes, l'étaient quelquefois eux-mêmes de leurs disciples, tant ceux-ci profitaient bien de leurs leçons.

Aulu-Gelle en rapporte un exemple que je crois pouvoir citer comme assez amusant pour égayer un peu le sérieux continu des matières que nous traitons.

Un jeune homme, nommé Évathle, qui se destinait au barreau, avait fait marché avec Protagoras pour apprendre de lui toutes les finesses de la plaidoirie et de la chicane, moyennant une certaine somme, mais sous la condition qu'il n'en paierait d'abord qu'une moitié, et ne serait tenu de payer l'autre qu'après le gain de la première cause qu'il plaiderait. Le jeune avocat, bien endoctriné, ne se hâte pourtant pas de mettre ses talents à l'épreuve, et, quoique pressé par son maître, qui avait le double intérêt de faire briller son disciple et d'en être payé, il diffère toujours d'entrer en lice, jusqu'à ce qu'enfin le sophiste impatienté le fait assigner sur sa promesse écrite, et, se croyant sûr de son fait, débute ainsi devant les juges, d'un ton triomphant, et avec l'assurance d'un maître qui va confondre un écolier : « De quelque manière que cette affaire soit « jugée, mon débiteur ne peut manquer d'être « obligé au paiement; car de deux choses l'une: « ou il perdra sa cause, et, en conséquence de « votre arrêt, il faut qu'il me paye; ou il la ga- « gnera, et dès lors sa première cause étant ga- « gnée, il s'ensuit encore qu'il doit me payer. » Grandes acclamations. Le jeune homme se lève à son tour, et du ton le plus tranquille : « J'ac-

« cepte, dit-il à son maître, cette même alternative comme le vrai fondement de toute cette cause, et comme un moyen péremptoire en ma faveur; car de deux choses l'une : ou la sentence me sera favorable, et dès lors je ne vous dois rien; ou elle me sera contraire, et dès lors ma première cause est perdue, et je suis quitte. » Le rhéteur resta muet, et les juges interdits trouvèrent la cause si épineuse et si équivoque, qu'ils refusèrent de prononcer.

J'ai conté ce trait pour vous donner une idée, non-seulement de cet art sophistique, mais de ce qui le fit valoir chez les Grecs : c'était sur-tout le faible qu'ils eurent en tout temps pour les arguties, pour tout ce qui est subtil et délié, pour tout ce qui brille et échappe à l'esprit, comme l'éclair aux yeux. Ce goût est d'autant plus à remarquer en eux, qu'ils ne le portèrent point dans l'éloquence ni dans la poésie, chez eux recommandable sur-tout par une saine simplicité. Mais il dominait dans l'esprit social et dans le commerce de la vie civile. On en a des preuves sans nombre dans tout ce que les lettres anciennes nous ont transmis. Ici, par exemple, il est clair qu'on abusait de part et d'autre d'une équivoque qui tombait sur-le-champ, en distinguant ce que le bons sens devait distinguer. Il était clair que le procès pour le paiement devait d'abord être séparé de cette *première cause* dont le gain éventuel devait motiver ce paiement même; sans

quoi l'engagement réciproque n'aurait eu aucun sens : aucun des contractants n'aurait rien stipulé d'obligatoire; chacun des deux aurait promis le oui et le non; ce qui répugne. Il s'ensuivait que, jusqu'à cette *première cause*, qui ne pouvait pas être celle du paiement, le jeune homme, en aucun cas, ne devait rien, graces à la négligence du maître, qui, en acceptant un paiement conditionnel, n'avait pas eu la précaution nécessaire de fixer l'époque où cette condition devait être réalisée, sous peine de payer dans le cas même où elle ne le serait pas. Faute de cette clause, le jeune homme n'était tenu à rien; et tout restait égal, attendu qu'en ne faisant point usage des leçons qu'il avait reçues, s'il gagnait d'un côté la moitié de la somme promise, de l'autre il perdait ce qu'il aurait pu gagner dans les tribunaux; et comme cette seconde moitié devait être, du consentement du maître, le prix du succès de ses leçons, rien ne lui était dû dès que ce succès n'avait pas lieu, puisque lui-même avait consenti que l'un fût le prix de l'autre.

Ce qu'il y a de bon, c'est que les juges, quoiqu'ils n'eussent pas su écarter un dilemme également sophistique de part et d'autre, et qui ne pouvait pas être la solution du procès, puisque c'était le procès même qui faisait du dilemme un argument contradictoire dans les termes, au fond cependant jugèrent comme nous jugeons; car,

en ne rendant aucune sentence, ils donnaient, par le fait, gain de cause au jeune homme, puisque ne rien prononcer sur une demande en paiement, c'est dispenser de paiement celui qui est actionné comme débiteur.

Cette historiette a pu vous divertir, parce qu'ici du moins le sophisme est lié à quelque chose de réel; mais vous ne verriez qu'un excès de sottise, d'autant plus digne de mépris qu'elle affiche plus de prétention, dans cette foule de subtilités puérilement captieuses qui faisaient le fond de la doctrine de ces sophistes qui figurent dans les dialogues de Platon. Ce n'est que chez lui qu'on peut les entendre avec quelque plaisir, parce qu'il a eu l'art de les présenter avec des formes comiques, comme les casuistes des *Provinciales* de Pascal. C'est précisément leur sérieux qui les rend plus fous; et il n'est pas douteux que le Molière de Port-Royal n'ait pris pour modèles les dialogues de Platon sur les sophistes, d'autant qu'il n'y avait pas d'auteur ancien qui fût alors lu, cité et célébré autant que Platon dans la bonne littérature française. Un des premiers essais de Racine fut la traduction d'un morceau de cet illustre Grec, et La Fontaine en était naïvement enthousiaste, comme de Baruch. Il est certain que cette ironie de Socrate, qu'on n'a pas vantée sans raison, joue ici un rôle très-avantageux. Il commence toujours avec ses sophistes comme il faut commencer avec les sots

glorieux et les bavards importants dont on veut tirer parti dans la société. Il a l'air et le ton d'un humble écolier qui veut s'instruire ; et, pour les rassurer contre son nom, et mettre à l'aise toute leur impertinence, il feint d'abord une sorte d'étonnement qu'ils ne manquent pas de prendre pour de l'admiration, quoique pour tout autre qu'eux il laisse percer un mépris froid et piquant, qui bientôt devient très-gai à mesure que nos rhéteurs encouragés débitent plus librement toutes les inepties de leur science. Alors Socrate, usant de la permission de les interroger, et argumentant sur leurs réponses avec cette finesse qu'on peut se permettre dans des questions frivoles, pour confondre la vanité et l'ignorance de docteurs de cette espèce, les fait tomber à tout moment dans les contradictions les plus absurdes et les conséquences les plus folles, jusqu'à ce qu'enfin ils se sentent assez humiliés par le rire des auditeurs pour prendre de l'humeur contre lui, et que, se taisant de confusion, ils lui laissent la parole. Il ne s'en sert que pour ramener la philosophie à son véritable but, à des vérités utiles et morales ; car c'est toujours là qu'il en revient, et il ne veut décrier ces sophistes devant la jeunesse que pour la garantir de leurs séductions, et lui inspirer le goût des bonnes études et l'amour du devoir et de la vertu. Mais on ne peut rien détacher de ces dialogues : c'est un tissu où tout se tient ; et, pour

en sentir l'adresse et l'heureux artifice, il faut le suivre d'un bout à l'autre : et je ne sache pas que cette partie des ouvrages de Platon, qui, pour être bien rendue en français, demanderait beaucoup de facilité, de précision et de grace, ait jamais été parmi nous traduite comme elle devait l'être. Ce ne sont guère que des savants qui ont travaillé sur Platon, et pour le traduire il faut plus que de la science : celle-ci même n'a réussi que fort médiocrement à faire passer dans notre langue les morceaux les plus sérieux des écrits de Platon, ceux qui regardent la politique et la métaphysique.

C'est, en effet, dans la partie sérieuse et didactique, et dans les résumés moraux des dialogues de Platon, que l'on peut plus convenablement prendre quelques morceaux qui justifient ce que j'ai dit de cette surprenante conformité de sa morale avec celle des chrétiens. Ainsi, par exemple, lorsque, dans son *Gorgias*, il a mis à bout ce vieux rhéteur, et son jeune admirateur Calliclès, dont l'un fait de la rhétorique un art d'imposture, et l'autre confond absolument le pouvoir et l'autorité avec la tyrannie, Socrate termine ainsi (1), de manière à ce que vous croiriez presque entendre un prédicateur de l'Église, si ce n'est que le ton de l'un est plus oratoire, et

(1) Texte grec, page 358 : Ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Καλλίκλεις, κ. τ. λ.

l'autre plus philosophique; mais les idées sont les mêmes.

« Pour moi, Calliclès, je considère comment « je pourrai, devant le souverain juge, lui pré- « senter mon ame dans l'état le plus sain. Mé- « prisant les honneurs populaires, et attentif à « la vérité, je tâcherai, le plus qu'il m'est pos- « sible, de vivre et de mourir honnête homme; « et c'est à quoi j'exhorte aussi les autres autant « qu'il est en moi. Je vous y invite vous-même, « et vous rappelle à cette vie qui doit être ici-bas « celle de l'homme, et à cette espèce de combat « qui est vraiment celui de la vie humaine, et celui « que l'homme doit soutenir de préférence à tous « les autres. C'est là-dessus que je vous répri- « mande (1), vous qui oubliez que vous ne pourrez « vous secourir vous-même quand vous serez jugé, « et quand la sentence, dont je vous parlais tout « à l'heure, vous menacera de près. Lorsque vous « serez saisi et amené devant ce tribunal (2), vous

---

(1) Sur cette expression, qui est littérale, il faut se souvenir de l'autorité que donnait la vieillesse chez les anciens, et du respect inviolable que les jeunes gens étaient tenus de lui porter.

(2) C'est ici celui de Minos, parce que, dans ce dialogue, il y a un auditoire, et que Socrate se faisait un devoir de respecter le culte de son pays, et de se conformer en public au langage commun. Mais, dans les traités particuliers où Socrate et Platon parlent librement, ils disent d'ordinaire

« serez tremblant et muet : c'est là que vous es-
« suierez de véritables affronts, et que vous serez
« véritablement humilié et maltraité (1), réel-
« lement frappé et souffleté. Peut-être ceci vous
« paraît-il un conte de vieille, et des paroles dignes
« de mépris; et ce mépris ne m'étonnerait pas si
« vous étiez en état d'opposer à ce que je dis
« quelque chose de meilleur et de plus vrai. Mais
« vous l'avez cherché et vous ne l'avez pas trouvé,
« et vous venez de voir qu'entre trois personnages
« tels que vous, qui passez pour les plus éclairés
« des Grecs, Pollus, Gorgias et vous, vous n'avez
« pu prouver qu'il fallût vivre d'une autre ma-
« nière que celle que j'ai démontrée être la
« plus avantageuse pour paraître à ce dernier ju-
« gement. En effet, de toutes nos discussions,
« qu'est-ce qui est resté sans réponse et reconnu
« irréfragable? Cela seul, qu'il faut se donner de

DIEU, Θεός, et rarement les dieux, si ce n'est quand la controverse les y force.

(1) Socrate venait de soutenir que les mauvais traitements qu'on essuie des tyrans et des hommes injustes ne sont en effet des injures et de vrais maux que pour celui qui les fait, et non pas pour celui qui les souffre; ce qui avait d'abord causé une étrange surprise à Gorgias et à Calliclès, mais ce qu'il avait démontré de manière à les réduire à l'absurde et au silence par les aveux qu'il leur avait sucessivement arrachés, comme il va le rappeler ici. Ces notes, au reste, prouvent ce que je disais tout à l'heure de la difficulté d'extraire d'un écrit où tout se tient.

« garde de faire du mal plus que d'en souffrir ;
« qu'il faut travailler avant tout, non pas à être
« tenu pour honnête homme, mais à l'être en
« effet, soit dans le public, soit dans le parti-
« culier ; que si l'on a fait le mal, on doit en être
« puni ; et que, si le premier bien est d'être juste
« et irréprochable, le second est de recevoir ici
« la peine du mal qu'on a fait, et de devenir bon
« par le châtiment et le repentir ; qu'il faut éviter
« d'être flatteur, ni pour soi-même, ni pour les
« particuliers, ni pour la multitude ; et qu'enfin la
« rhétorique, comme tout autre chose, ne doit
« servir que pour la justice. Croyez-moi donc,
« Calliclès, et marchez avec moi vers ce but : si
« vous y parvenez, vous serez heureux, et dans
« cette vie, et après votre mort. A ce prix, laissez-
« vous traiter d'insensé, et ne regardez pas comme
« un affront, si quelqu'un vous injurie ou vous
« frappe ; car vous n'éprouverez jamais rien qui
« soit véritablement à craindre tant que vous
« serez juste, honnête et attaché à la pratique
« de la vertu. »

Après ces échantillons de la philosophie de Socrate et de son disciple, j'aurais quelque peine et même quelque honte à vous en donner de celle dont ils s'étaient déclarés les ennemis, et qui était si loin d'en mériter le nom. Mais, comme il convient pourtant d'en faire au moins apercevoir la distance, je me bornerai, ne fût-ce que pour varier, à vous citer un des arguments de ces écoles,

entre mille autres tout semblables, qui en étaient l'exercice habituel. On se proposait, par exemple, de prouver qu'il était faux qu'un rat pût manger des livres, ou du lard, ou du fromage; et voici comme on s'y prenait : « N'est-il pas vrai qu'un « *rat* est une syllabe? » On accordait cette majeure, et le maître alors reprenait : « Or, une syllabe ne « mange ni livres, ni lard, ni fromage : donc, etc. » Cela est, sans doute, prodigieusement ridicule; vous vous tromperiez cependant, si vous pensiez que les Grecs, quoiqu'ils ne fussent pas sots, eussent en général pour ces sottises le dédain et la pitié qu'elles méritaient, et qu'elles trouvèrent à Rome quand elles y furent transportées dans les derniers temps de la république. Il y eut toujours dans le caractère des Grecs un fonds de frivolité que les Romains appelaient *græcam levitatem*, et dont leur sévérité naturelle ne put jamais s'accommoder, du moins jusqu'à l'époque de l'entière dégradation de l'esprit public. C'est ce qui fit chasser de Rome les philosophes grecs dans les plus beaux siècles de la république, non pas qu'ils fussent tous si décidément frivoles, mais tous donnaient plus ou moins dans le sophistique, c'est-à-dire, dans l'argumentation des mots, sans en excepter même les plus graves de tous, les Stoïciens. S'ils furent bannis pareillement sous Domitien, l'on comprend bien que ce ne pouvait pas être pour la même raison; mais c'est que les philosophes étaient aussi mathématiciens, et que

les mathématiciens étant en même temps astrologues et devins, ils étaient suspects et odieux aux tyrans, qui veulent bien qu'on raisonne mal, mais qui ne sauraient souffrir qu'on prédise, de peur que tout le monde ne croie ce qu'ils savent que tout le monde souhaite.

Ne vous imaginez pas d'ailleurs que ces ineptes sophismes se renfermassent dans des jeux d'esprit : non; ils s'étendaient aux matières les plus importantes, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre judiciaire; et, avec ces abus de mots, rien n'était plus ni faux ni vrai, ni juste ni injuste; ce qui convient toujours merveilleusement à une certaine classe d'hommes, et alors la déraison passe à la faveur de la perversité. On en voit la preuve dans les livres de Platon; où les sophistes mettent en avant les propositions les plus immorales, toujours en jouant sur les mots. On demandera peut-être comment il y avait quelque embarras à pulvériser ces niaiseries scolastiques, qui devaient s'évanouir devant la simple définition des termes et la distinction naturelle des idées. Mais d'abord la logique d'Aristote, qui est là-dessus d'un grand secours, n'était pas encore connue, et ne le fut qu'après Platon, dont Aristote fut le disciple. Jusque-là l'on ne savait guère attaquer les mauvais raisonnements par le vice de forme qui se trouvait en effet dans la plupart de ces sophismes dont on fit tant de bruit dans les écoles, qui dès lors seraient tombés d'eux-mêmes,

au point de dispenser de toute réponse, puisqu'un raisonnement vicieux par la forme est nécessairement faux; non pas qu'il ne puisse y avoir du vrai dans les propositions, mais parce que la démonstration entière est nécessairement mauvaise, faute de cohérence dans les parties qui la composent. De plus, il était reçu dans les écoles des sophistes (et ils avaient bien leur raison pour cela) qu'il fallait se tirer d'un argument tel qu'il était, sous peine de paraître vaincu; et c'est ce qui favorisait le plus cette lutte méprisable, où l'on n'était armé que de l'équivoque des termes. Aussi que faisait-on? Souvent l'on rétorquait l'argument par une autre équivoque, c'est-à-dire, l'absurde par l'absurde. Ainsi, pour achever le peu de détails que je me permets sur ces misères de l'esprit humain, et dont je demande pardon à la curiosité même, quoique voulant à un certain point la satisfaire, il y avait deux manières d'écarter le bel argument qui tout à l'heure vous a fait rire. La première et la bonne était de distinguer la majeure en définissant les termes : « Le mot *rat* est une syllabe, oui : la chose *rat* « est une syllabe, non; car un rat est un animal. » Et dès lors il n'y a pas même de sens dans tout le reste, qu'on ne peut répéter qu'en éclatant de rire aux dépens du raisonneur. Mais cela était trop simple et trop sensé pour contenter des sophistes; et, pour ne pas demeurer court, on leur répondait dans leur genre : « Un rat est une syl-

« labe : or un rat mange des livres : donc une « syllabe mange des livres. » Et les deux arguments sont de la même force : l'un vaut l'autre. Rien ne ressemble plus à ce faussaire normand, à qui un autre faussaire montrait en justice une obligation où l'écriture du premier était si parfaitement contrefaite, que les experts mêmes n'osaient pas la démentir. *Nieras-tu ton écriture?* disait le demandeur. *Je m'en garderai bien*, répondit l'autre, *je suis trop honnête homme pour cela. Mais apparemment tu ne nieras pas non plus la tienne; et voici ta quittance.* Et en effet la quittance valait l'obligation.

En voilà bien assez et même trop sur cette matière; et je terminerai cet article en m'arrêtant un moment aux deux morceaux de Platon les plus renommés peut-être, ou du moins les plus généralement connus, l'*Apologie de Socrate*, ou le discours qu'il prononça devant l'Aréopage, et le *Phédon*, dialogue fameux où, quelques heures avant de boire la ciguë, le sage d'Athènes entretient de l'immortalité de l'ame ses amis qui l'admirent et qui pleurent. Ces deux morceaux se retrouvent par-tout dans nos livres d'histoire et de philosophie : on les a même transportés sur la scène, quoique ce ne fût pas là leur place, comme on s'en est bien vite aperçu. Je dois donc dire peu de chose de ce qui est par-tout; et j'observerai d'abord que dans ces ouvrages, les plus purs qui nous restent de l'auteur, il se ren-

contre pourtant quelques erreurs, dont les unes tiennent à son pythagorisme, c'est-à-dire, à ses chimères sur la transmigration des ames, et les autres à ces illusions brillantes qui devaient plaire à son imagination. Je voudrais retrancher du *Phédon* cette argumentation subtilement erronée qui a pour objet de prouver *que le vivant naît du mort,* ce qui est également faux dans l'ordre physique et dans l'ordre intellectuel; car, pour ce qui est des corps, rien ne peut naître sans germe; et pour ce qui regarde les ames, il est prouvé en métaphysique qu'elles ne peuvent devoir leur origine qu'à Dieu même. Platon en convenait, puisqu'il les regardait, ainsi que nous, comme des émanations de la substance divine; mais il abusait des termes pour prouver que, l'ame immortelle passant d'un corps à un autre, chaque naissance était ainsi le produit d'une mort. On excusera plus aisément ce qu'il dit du cygne, et la comparaison qu'il fait de lui-même avec cet oiseau. Comme ses amis s'étonnent de son inaltérable tranquillité, et de la hauteur et de la force de ses pensées à l'approche du moment fatal, il tire de ce qui les étonne un nouvel appui pour la thèse qu'il soutient, que l'ame, en quittant le corps dont elle n'a pas été l'esclave, ne fait autre chose qu'être rendue à sa pureté originelle; qu'en conséquence il est tout simple qu'à l'instant de rompre ses chaînes corporelles elle paraisse s'épurer et se fortifier d'autant plus qu'elle est plus

près de sa délivrance. C'est là-dessus qu'il ajoute qu'on se trompe beaucoup en prenant pour une plainte funèbre le chant du cygne, qui devient plus mélodieux quand l'oiseau va mourir; qu'au contraire, cet oiseau étant consacré à Apollon et aux Muses, la beauté de ses derniers accents est une espèce d'oracle divin qui fait l'éloge de la mort, et nous apprend à n'y voir que l'entrée dans une meilleure vie. Tout ce passage serait charmant dans un poëte, mais l'est un peu trop pour un philosophe, qui, vouant à la vérité le dernier reste d'une belle vie et l'autorité d'une belle mort, n'y doit rien mêler de fictif et de fabuleux; et l'on sait que tout ce qu'on a dit du cygne est une fable. Mais il fallait bien que l'imagination de Platon, qu'on pouvait appeler lui-même le cygne de la philosophie, en adoptant ses fictions et son langage, se montrât par-tout et se servît de tout, quelque sujet qu'il traitât. Il ne s'en est abstenu que dans l'*Apologie*, que l'on croit avec raison être à peu près le même discours de Socrate : discours qui avait eu un trop nombreux auditoire pour que Platon se permît d'en altérer en rien le caractère et les expressions; en sorte qu'il fut cette fois comme enchaîné, et par le respect pour son maître, et par le respect pour le public.

On ne peut attribuer qu'à cette même effervescence d'esprit un dialogue (celui qui a pour

titre *Ion*) destiné tout entier à prouver que la poésie n'est point un art, parce qu'elle ne peut être que l'effet de l'inspiration et de l'enthousiasme, et que les poëtes ne peuvent faire des vers que quand ils sont hors d'eux-mêmes. On voit que l'auteur a outré beaucoup trop une vérité commune, et que son opinion favoriserait trop aussi ceux qui veulent à toute force que tous les poëtes soient des fous; ce qui n'est pas plus vrai qu'il ne l'est que tous les fous sont poëtes. C'est comme si l'on disait qu'un athlète ou un danseur de corde n'est pas fait comme un autre homme, parce que les mouvements de l'un et les efforts de l'autre vont au-delà des facultés communes. Mais l'un et l'autre, hors de la lutte ou du théâtre, rentrent dans la classe générale, et la facilité même qu'ils ont à en sortir quand ils exercent leur art prouve que c'en est un réellement, et qui ne s'acquiert, comme tous les autres, que par une méthode et un travail qui se joignent aux dispositions naturelles.

Les discours de Socrate dans le *Phédon* seraient d'ailleurs admirables par-tout, mais le sont encore plus là où ils sont; car il n'est pas douteux que, si Platon les a écrits, c'est Socrate qui les a tenus, et il ne paraît pas qu'il ait été donné à aucun homme de voir plus loin par ses propres lumières, ni de monter plus haut par l'essor de son ame. Si l'on se rappelle que dans ce siècle un

philosophe, d'ailleurs très-estimable (1), a condamné la salutaire pensée de la mort, qui est le plus grand frein de la vie, on n'en sera que plus frappé de ces paroles du *Phédon*, les premières de ce genre qu'on trouve dans toute l'antiquité : « Voulez-vous que je vous explique pourquoi le « vrai philosophe voit la mort prochaine avec « l'œil de l'espérance, et pourquoi il est fondé à « croire qu'elle sera pour lui le commencement « d'une grande félicité? La multitude l'ignore, et « je vais vous le dire : c'est que la vraie philosophie « n'est autre chose que l'étude de la mort, et que « le sage apprend sans cesse dans cette vie, non-« seulement à mourir, mais à être déja mort. Car « qu'est-ce que la mort? N'est-ce pas la séparation « de l'ame d'avec le corps? Et ne sommes-nous « pas convenus que la perfection de l'ame consiste « sur-tout à s'affranchir le plus qu'il est possible « du commerce des sens et des soins du corps, « pour contempler la vérité dans Dieu? Ne « sommes-nous pas convenus que le plus grand « obstacle à cet exercice de l'ame est dans les « objets terrestres et dans les séductions des sens? « N'est-il pas démontré que, si nous pouvons « avoir ici quelque connaissance du vrai, c'est en « le considérant avec les yeux de l'esprit, et en « fermant les yeux du corps et les portes des sens? « Donc, si jamais nous pouvons parvenir à la pure

(1) Vauvenargues.

« compréhension du vrai, ce ne peut être qu'après
« la mort; et vous avez reconnu avec moi, dans
« le cours de cet entretien, qu'il n'y a de bon-
« heur réel pour l'homme que dans la connais-
« sance de la vérité; que Dieu en est le principe
« et la source, et que cette connaissance ne peut
« être parfaite qu'en lui. N'avons-nous donc pas
« droit d'espérer que celui qui a fait de cette
« recherche la grande affaire de sa vie, et dont le
« cœur a été pur, pourra s'approcher, après sa
« mort, de cette vie éternelle et céleste? car as-
« surément ce qui est impur ne peut approcher
« de ce qui est pur. Voilà pourquoi le sage vit en
« effet pour méditer sur la mort, et pourquoi il
« n'en est pas effrayé quand elle approche : voilà
« le fondement de cette confiance heureuse que
« j'emporte avec moi au moment de ce passage
« qui m'est prescrit aujourd'hui, confiance que
« doit avoir, comme moi, quiconque aura pré-
« paré de même et purifié son ame (1). »

Quand on entend ce langage, qui est d'un bout à l'autre celui du *Phédon*, l'on excuse cette singulière saillie de l'un des plus spirituels écrivains du seizième siècle, Érasme, qui s'écrie quelque part : *Saint Socrate, priez pour nous!* Et, en effet, il n'y a rien là qui ne soit parfaitement d'accord avec ce que les saints ont écrit et pratiqué.

Une similitude n'est pas une preuve; mais je

(1) Simple analyse du texte. Voyez *Phædon*, page 49.

vous ai déja prévenus que Platon ne se fait pas scrupule d'employer l'une pour l'autre; et ce même endroit m'en offre un exemple, où vous ne serez pas fâchés de retrouver encore l'imagination du disciple de Socrate. « Quoi donc (fait-« il dire à son maître)! l'art des Égyptiens con-« serve les corps pendant des siècles avec des pré-« parations aromatiques, et vous croiriez que la « substance qui est par elle-même incorruptible, « que l'ame, en un mot, pourrait mourir au mo-« ment où elle se dégage de la contagion du corps « pour s'élever jusqu'à la demeure de l'Être éter-« nel, qui est le seul bon et le seul sage? (1) »

Cette idée, si purement métaphysique, que Dieu seul est vraiment bon et vraiment sage, c'est-à-dire, que la sagesse et la bonté, également infinies en lui, sont des attributs essentiels de son être, est en effet de Socrate, et se représente sous les mêmes termes dans l'*Apologie*. Ce précieux monument de l'antiquité grecque est peut-être encore plus singulier que le *Phédon;* car c'est le seul exemple, parmi les anciens, qu'un accusé ait parlé de ce ton à ses juges. Ce n'est rien moins qu'un plaidoyer : le célèbre orateur Lysias en avait fait un pour Socrate, qui le refusa : *Il est fort beau*, lui dit-il, *mais il ne me convient pas*. Le sien, s'il est permis de l'appeler ainsi, ressemble parfaitement à une leçon de philo-

---

(1) Gr. pag. 60 : Συμπεσὸν γὰρ τὸ σῶμα κ. τ. λ.

sophie, du même genre que celles qu'il donnait habituellement à la jeunesse d'Athènes. Il ne justifie point sa conduite; il rend compte de ses principes avec un calme imperturbable, et tel qu'il ne pouvait l'avoir qu'en parlant pour lui-même; car il n'aurait pas pu l'avoir en parlant pour un autre. Mais s'il est sans trouble, il est aussi sans orgueil, quoiqu'il ne cache pas le mépris pour ses accusateurs : il le montre même d'autant plus, qu'il n'y mêle aucune indignation, pas le plus léger mouvement de colère, comme il convient quand le méchant ne fait de mal qu'à nous, et quand il n'est que notre ennemi particulier, sans être un ennemi public. Socrate, qui d'ailleurs sentait bien que son danger venait surtout de l'envie que lui attirait cette haute réputation de sagesse, confirmée par un oracle, apprécie cet oracle suivant ses principes, qui sont encore ici entièrement conformes à ceux de la philosophie chrétienne, et qui font un devoir, non pas seulement de la modestie que tous les sages ont recommandée, mais de l'humilité dont Socrate seul paraît avoir eu quelque idée avant les Chrétiens. Voici ses paroles : « On m'appelle « sage, parce qu'on s'imagine que je suis savant « dans les choses sur lesquelles je prouve aux « autres qu'ils sont ignorants. On se trompe, « Athéniens : Dieu seul est sage; et tout ce que « signifie l'oracle rendu en ma faveur, c'est que « la sagesse humaine est peu de chose, ou plu-

« tôt n'est rien. Si l'oracle m'a nommé sage, c'est « qu'il s'est servi de mon nom comme d'un exem« ple; c'est comme s'il eût dit aux hommes : Ap« prenez que celui-là est le plus sage de tous, « qui sait qu'en effet sa sagesse n'est rien (1). »

On ne peut mieux dire; et quant à ce courage tranquille qui ne va pas chercher le danger, mais qui ne le regarde pas quand il le rencontre dans la route du devoir, il ne peut s'exprimer avec plus de simplicité, c'est-à-dire, avec plus de grandeur que dans cette déclaration de Socrate à ses juges : « Si vous me promettiez de m'absoudre, « sous la condition que je ne m'occuperais plus « de l'étude et de l'enseignement de la philoso« phie, je vous répondrais : Athéniens, je vous « aime et vous chéris, mais j'aime mieux obéir « à Dieu qu'à vous; et, tant qu'il me laissera la « vie et la force, je ne cesserai pas de faire ce que « j'ai fait jusqu'ici, c'est-à-dire, d'exhorter à la « vertu tous ceux qui voudront bien m'écouter. »

Tout cela ne saurait être trop loué. Mais il fallait bien que l'imperfection humaine se montrât ici comme ailleurs; et si, comme je le disais tout à l'heure, Socrate a du moins aperçu la théorie de l'humilité, il fit voir une fois qu'il n'en soutenait pas la pratique, ni même celle de la modestie, telle que l'enseignent les bienséances fondées sur la nature de l'homme. Jamais la rai-

(1) Grec, page 18 : Ὄνομα δὲ τουτῷ. κ. τ. λ.

son n'approuvera que, dans cette même *Apologie* où il a si bien prouvé que l'homme doit faire peu de cas de sa propre sagesse, il réponde aux juges que, puisqu'ils lui ordonnent de statuer lui-même sur la peine qu'il mérite, il ne croit pas en mériter d'autre que celle d'être nourri dans le Prytanée, ce qui était le plus honorable tribut de l'estime publique. Ici l'orgueil humain est pris sur le fait, et dans la personne d'un sage. Assurément, il lui suffisait de répondre que, ne se croyant pas coupable, il était dispensé de prononcer contre lui-même aucune peine : cela était conséquent et irréprochable, et même suffisamment courageux; car il était d'usage de ne déférer ainsi à l'accusé la faculté d'arbitrer lui-même la peine que quand elle devait se borner à une amende; et lorsque cette faculté lui fut accordée, le parti qui voulait le sauver avait prévalu dans l'Aréopage, et sa vie était en sûreté. L'orgueil de sa réponse révolta la plus grande partie des juges : ce qui n'empêchait pas qu'ils ne fussent très-injustes en le condamnant; car l'orgueil n'est pas un délit dans les tribunaux; mais c'est une tache dans l'homme, et c'était de plus dans Socrate une contradiction.

Mais ce qui n'en était pas une, et ce qui faisait voir, au contraire, un accord très-réel entre sa doctrine et sa conduite, c'est que dans toute cette affaire on voit clairement le mépris de la vie et la détermination à saisir dans cet odieux procès

une belle occasion de bien mourir. Il est évident qu'il ne voulut pas la perdre, et qu'il refusa deux fois la vie; d'abord à ses juges, qui la lui offraient visiblement; ensuite à ses amis mêmes, qui lui offraient toutes les facilités possibles pour sortir sans obstacle et sans danger, et de la prison, et de sa patrie. Ici le sage d'Athènes autorisa ses résolutions sur des principes très-beaux et très-vrais, mais qui ne sont pas encore sans mélange d'erreur, de façon pourtant que les vérités sont d'un grand usage, et l'erreur de peu de conséquence. Quand il ne voulut point consentir à se donner la mort lui-même pour échapper à ce qu'on appelait la honte du supplice, il eut toute raison; et ses arguments contre le suicide lui font d'autant plus d'honneur, qu'il est le premier et je crois même le seul parmi les Païens qui ait osé condamner, non pas seulement comme une faiblesse, mais comme un délit, ce qui était reçu dans toute l'antiquité, et dans l'opinion, et dans l'usage. On peut dire que la philosophie avait deviné la religion en ce point, quand elle décida par la bouche de Socrate que l'homme, qui a reçu de Dieu la vie, ne doit pas la quitter sans son ordre, et qu'il n'a pas le droit de disposer de ce qui n'est pas à lui. Socrate semble avoir aussi aperçu le premier ce principe social et politique qui fait de l'obéissance aux lois un devoir fondé sur un pacte tacite, par lequel tout homme, en naissant, est censé appartenir à sa patrie, et tenu

d'obéir à l'autorité qui le protége, tant que cette autorité est en effet protectrice; car on sent bien qu'un pays où il n'y aurait plus ni lois ni garantie de la sûreté commune ne serait plus une patrie pour personne, et remettrait chacun dans l'état de nature; ce qui n'était nullement le cas d'Athènes et de Socrate. Dans tous ces points, il a devancé de fort loin tous les philosophes des âges suivants. Mais il va trop loin quand il prétend qu'il n'est pas permis de se soustraire par la fuite à une condamnation injuste, en vertu de cette règle, qu'il ne faut pas rendre le mal pour le mal ni à sa patrie, ni aux particuliers. La règle est juste et certaine, mais ici mal appliquée. Elle serait violée sans doute si vous opposiez la force à l'injustice publique, ce qui ne pourrait se faire sans révolte; et dès lors vous rendriez en effet le mal pour le mal, ce qui est défendu; et vous feriez même à votre patrie un mal plus grand que celui qu'elle pourrait se faire par une sentence inique. Mais en vous y dérobant vous ne lui en faites aucun; vous suivez une loi naturelle sans renverser les lois positives, dont aucune ne vous ordonne d'abandonner sans nécessité le soin de votre conservation; et de plus, vous servez la patrie, loin de lui nuire, puisque vous lui épargnez un crime. Au reste, il n'y a là, dans Socrate et dans Platon qu'un excès de scrupule, sorte d'excès aussi peu dangereux que peu commun.

Cicéron disait (1) que, si les dieux voulaient parler la langue des hommes, ils parleraient celle de Platon; ce qui sans doute ne se rapportait pas seulement à l'élégance de son élocution, mais aussi à la nature de ses conceptions philosophiques, qui sont d'un ordre très-élevé. C'est, sans contredit, de tous les philosophes anciens, celui qui a le plus brillé par le talent d'écrire : sans parler de cette pureté de diction qu'on appelait *atticisme*, et que tous les critiques anciens lui accordent dans le plus haut degré, il a su concilier la sévérité des matières les plus abstraites avec les ornements du langage; et l'on voit que celui qui conseillait à Xénocrate de sacrifier aux Graces n'avait pas négligé leur culte, et avait profité de leur commerce. Il n'est pourtant pas exempt de défauts dans son style, non plus que dans sa composition et dans sa méthode. S'il a communément de l'éclat et de la richesse, il a aussi quelquefois du luxe et de la recherche, et très-souvent de la diffusion et du désordre. Il se répète beaucoup, et ne se suit pas toujours. Quant à l'obscurité qu'on peut lui reprocher en beaucoup d'endroits, elle n'est pas dans sa manière d'écrire, mais dans sa manière de philosopher. Architecte d'un monde intellectuel et hypothétique, il bâtit dans le possible avec une

(1) *Brutus, sive de claris oratorib.* ch. 31.

confiance égale à sa facilité, comme on dessinerait sur le papier un magnifique édifice, sans songer aux matériaux et aux fondements. Il est certain que ceux du monde de Platon sont en grande partie chimériques; et, comme il suppose des êtres de sa façon, sans prouver leur existence, il en arrange les rapports aussi gratuitement qu'il en a créé la substance; et, au lieu d'idées qu'il puisse communiquer à ses lecteurs, il entasse des dénominations métaphysiques dont on peut d'autant moins se rendre compte, que lui-même, au besoin, varie sur leur acception. Il ne faut donc pas aspirer à rendre son systême intelligible dans toutes ses parties; mais il n'y en a pas une qui ne présente des notions et des idées d'une tête très-philosophique, qui conçoit trop vite pour s'assurer de ses conceptions, mais qui, dans cette science des propriétés générales de l'être, qu'on appelle *ontologie*, fait, comme en courant, des découvertes rapides et lumineuses, dont elle laisse à d'autres les conséquences et le profit. C'est ainsi, par exemple, qu'il a marqué le premier, avec la plus grande sagacité, le principe universel du plaisir et de la douleur, dont l'un consiste dans ce qui est analogue au maintien de la constitution organique des corps animés, et l'autre dans ce qui lui est contraire; et l'on peut appeler cette définition un excellent aphorisme de physiologie. Ainsi, dans un autre genre, il a conçu le premier, que l'ame, séparée

du corps, arrive à une autre vie dans le même état moral où l'a laissée le moment de la mort (1), c'est-à-dire, avec les affections vicieuses ou vertueuses qui lui ont été habituelles dans son union avec le corps; ce qu'il n'a pas développé suffisamment, à beaucoup près, mais ce qui, par une suite de conclusions philosophiques, conduit à infirmer la grande erreur de ceux qui, pour nier les peines et les récompenses à venir, soutiennent que l'ame, dégagée des sens, ne peut rien conserver des habitudes d'être qui ne tenaient qu'aux objets sensibles.

Je crois devoir rappeler en finissant, comme objet de remarque et de curiosité, que c'est dans Platon (2) que les modernes ont trouvé les plus anciennes traditions de cette grande île de l'Océan atlantique, appelée Atlantide, qui a donné lieu à tant de discussions et de conjectures dans ces derniers temps, où l'on a soutenu que cette île prétendue devait tenir autrefois au continent de l'Amérique, dont une des révolutions du globe l'avait détachée, ou du moins qu'elle n'en était pas éloignée, et qu'elle y avait porté tous les arts dont nous avons trouvé des vestiges au Mexique et au Pérou. Je laisse aux savants ces controverses, et renvoie à Platon même ceux qui

---

(1) A la fin du *Gorgias*, pag. 357.

(2) Dans le *Timée*, au commencement, pag. 1045.

voudront voir tout ce qu'il raconte de cette Atlantide, sur la foi des prêtres égyptiens. Mais il est bon d'observer que, si Platon lui-même n'a pas fait son île comme il a fait un monde, il ne faut pas croire sur sa parole tout ce qu'il fait dire à ses Égyptiens, qui font remonter à huit mille ans l'existence et la disparition de cette Atlantide, aussi grande, selon leur rapport, que l'Europe et l'Afrique ensemble. Platon et beaucoup d'autres anciens ont voulu accréditer de prétendus livres des sages d'Égypte, qui devaient contenir une foule de merveilles que l'on cachait au vulgaire; mais il est extrêmement probable que ces livres n'ont jamais existé. Il n'est guère possible qu'ils se fussent entièrement perdus dans un pays où les rois en avaient rassemblé si soigneusement un si grand nombre, ou que du moins il n'en fût pas demeuré quelque trace certaine, soit dans les écrits, soit dans les traditions de l'antiquité. Les seuls qu'on ait cités en ce genre sont ceux qu'on attribuait à Hermès; mais ces livres, qui ne renferment ni secrets ni merveilles, sont très-certainement apocryphes; et quand ils furent imprimés dans le dernier siècle, on prouva qu'ils ne pouvaient pas être plus anciens que le second âge de l'ère chrétienne, et que l'auteur, qui montre par-tout une grande horreur de l'idolâtrie, ne pouvait pas être cet Hermès contemporain d'Osiris, et regardé comme un des auteurs de la philosophie égyp-

tienne, la plus idolâtrique de toutes, mais bien quelque platonicien de l'école d'Alexandrie.

SECTION II.

Plutarque.

Plutarque aussi paraît avoir été un des hommes de l'antiquité qui eut le plus de connaissances variées, et qui traita le plus facilement différents genres de philosophie et d'érudition. Nous l'avons déja vu dans un rang distingué parmi les historiens, et au premier des biographes; mais ses autres écrits, qu'on peut appeler une véritable polyergie, font voir que, s'il fut homme de grand sens, il fut aussi écrivain de grand travail, et que, s'il jugeait bien les hommes, il ne savait pas moins apprécier les choses, à commencer par la plus précieuse de toutes, le temps. Ce n'est pas que, dans cette multitude de petits traités, tout soit en général suffisamment approfondi, ou même assez choisi; on voit seulement que, toujours curieux et studieux, il aimait à se rendre compte de tout, et à jeter sur le papier toutes les idées qui l'occupaient, et tous les résultats de ses lectures. Ainsi les *Questions physiques* ou *métaphysiques* ne sont guère que des extraits raisonnés d'Aristote, de Platon, et des autres philosophes plus ou moins d'accord avec ces deux coryphées des écoles, et n'offrant

conséquemment que le même mélange de vérités et d'erreurs. Autant il goûtait la doctrine de ces deux grands hommes, autant il avait d'aversion pour celle des Stoïciens, dont il a réfuté les paradoxes. Ses *Questions de table* roulent souvent sur des points d'érudition historique assez frivoles, et ressemblent beaucoup à quelques morceaux de nos Mémoires de l'Académie des Belles-Lettres, où l'utilité des recherches ne semble pas proportionnée à ce qu'elles ont coûté; ce qui n'empêche pas qu'en total cette collection, peut-être trop négligée par les littérateurs, ne soit un très-bon répertoire de science, quoiqu'on y désirât un peu plus de cet agrément dont tous les sujets sont jusqu'à un certain point susceptibles, et que les anciens ont rarement négligé. La forme du dialogue, que Platon mit à la mode, soit qu'il en ait été le premier auteur d'après les leçons de Socrate, ou seulement le modèle d'après son talent; cette forme heureuse, adoptée par Cicéron et Plutarque, a contribué plus que tout le reste à rendre agréable par la forme ce qui n'est pas toujours fort attachant ou fort instructif pour le fond. Le *Banquet des sept Sages* et les *Questions de table* en sont un exemple : dans ces dernières sur-tout, la matière est souvent assez futile, mais l'entretien est amusant, parce que les interlocuteurs ont une physionomie, et que cet assemblage de raisonnements sans aigreur, et de gaieté sans bouf-

fonnerie, de saillies et de sentences, d'historiettes et de discussions, forme un tout qui ne fatigue pas plus l'esprit qu'une conversation d'honnêtes gens.

Je ne vois dans Plutarque qu'un seul ouvrage où il ait montré de l'humeur ; c'est celui qui a pour titre *De la malignité d'Hérodote*, que pourtant, de l'aveu de Plutarque même, on n'aurait pas cru fort malin, et qui en effet ne paraît pas l'avoir été, même dans les endroits où Plutarque l'a convaincu de méprise : et quel historien ne s'est jamais trompé ? L'on convient assez que, dans ce qui regarde les anciennes dynasties de l'Orient et des siècles reculés, Hérodote, en s'approchant de l'époque et du pays des fables, ne pouvait guère y trouver les monuments authentiques de l'histoire, quand presque tout était tradition. Il ne pouvait guère avoir de mauvaise volonté contre les Assyriens et les Scythes, et l'on ne voit pas même pourquoi, dans les temps postérieurs et plus voisins de lui, il en aurait eu contre les Béotiens et les Corinthiens. C'est pourtant là le procès que lui intente Plutarque ; mais il faut savoir aussi que jamais personne ne fut plus attaché que lui à sa patrie, et ne porta plus loin l'amour du sol natal. Ce sentiment est naturel à tous les hommes ; mais c'était chez lui une passion, et l'on peut dire à son honneur que c'en était pour lui une fort belle, par les idées qu'elle lui inspira, et l'influence qu'elle eut

sur sa vie entière. Ses talents et sa réputation le mirent à portée de choisir son séjour où il aurait voulu, et particulièrement dans quelqu'une de ces cités célèbres qui étaient un théâtre pour les hommes supérieurs, dans Rome même, sans comparaison la première de toutes, et où l'on avait voulu le fixer quand il y fut député par ses concitoyens. Mais il ne voulut jamais quitter la petite ville de Béotie où il avait pris naissance, Chéronée, où il renferma tous ses désirs et toute son ambition, et dont il remplit toutes les charges municipales. On lui remontrait en vain que, dans cette vaste étendue de la domination romaine, Chéronée était un petit coin fort obscur, imperceptible aux yeux de la renommée. Il répondait que, si Chéronée n'avait jusque-là aucun lustre, il lui donnerait du moins celui qu'elle pouvait tenir de lui, quel qu'il fût, et lui ferait tout le bien qu'il lui pourrait faire. C'est là sans doute la plus louable de toutes les ambitions, et la meilleure preuve du bon esprit de Plutarque dans ses actions comme dans ses écrits. Vous lui pardonnerez sans doute, d'après ces dispositions, sa colère contre Hérodote, qui, selon lui, n'avait pas rendu justice aux peuples du Péloponèse; et sur le Péloponèse, le bon Plutarque ne trouvait rien d'indifférent pour lui. Il aurait dû pourtant être d'autant plus indulgent sur les inexactitudes de faits, de dates et de noms, que lui-même, comme j'ai dû le dire

l'article des historiens, en est moins exempt que personne : et les raisons que j'en ai données, et que tout le monde connaît, attestent aussi qu'il n'y avait dans ses erreurs aucune mauvaise intention, non plus que dans Hérodote ; et encore moins d'inconvénients, parce qu'elles étaient beaucoup plus faciles à rectifier.

Mais en morale, je ne sais si, parmi les anciens, quelqu'un est préférable à Plutarque, au moins dans cette morale usuelle, accommodée à toutes les conditions et à toutes les circonstances. Ce n'est pourtant pas qu'il manque d'élévation et de noblesse : vous en verrez des traits dans mes citations, et ce ne sont pas, à beaucoup près, les seuls qu'offrent ses écrits. Mais son caractère particulier, c'est de rapprocher toujours ses idées de la pratique, plutôt que de les étendre en spéculations ; et de là, non-seulement son mérite propre, mais aussi les défauts qui s'y mêlent. C'était peut-être l'esprit le plus naturellement moral qui ait existé, et c'est la base de ses admirables *Parallèles ;* mais c'est aussi la cause de ses fréquentes excursions, qui n'ont pas toujours assez de mesure et de motif. De même, dans ses ouvrages philosophiques, il ramène tout à ce qui est de tous les hommes et de tous les jours : il veut tout rendre sensible, et abonde en comparaisons physiques, au point que la pensée ne marche presque jamais seule chez lui, et qu'on peut toujours s'attendre à

voir arriver à sa suite une similitude quelconque; méthode agréable par elle-même, il est vrai, et chez lui le plus souvent très-ingénieuse, mais qui a quelque chose aussi de trop uniforme en soi, et ressemble quelquefois chez lui à l'envie de mettre en avant tout ce qu'il sait, abus assez commun et peut-être endémique chez les Grecs. Joignez-y de temps en temps le défaut de choix, ou même de justesse, dans les comparaisons, et vous aurez à peu près tout ce qui se mêle de défectueux à l'excellente morale de Plutarque, et ce que la réflexion aperçoit, sans presque rien ôter au plaisir et à l'instruction.

Dans cette multitude de petits traités, tous utiles et estimables, on peut distinguer ceux-ci: *Sur la manière de lire les poëtes ; sur la manière d'écouter ; sur la distinction entre l'ami et le flatteur ; sur l'utilité qu'on peut retirer de ses ennemis ; sur la curiosité ; sur l'amour des richesses ; sur l'amour fraternel ; sur les babillards ; sur la mauvaise honte ; sur les occasions où il est permis de se louer soi-même ; sur les délais de la justice divine par rapport aux méchants.* Tout est généralement sain et substantiel dans ces morceaux d'élite, et il serait bien à souhaiter que quelque bonne plume se chargeât, en faveur de la jeunesse, d'en composer un petit volume à part, en laissant à un âge plus avancé ce qui n'est pas aussi pur ou ce qui est hors de la portée des adolescents.

Je vous ai promis quelques maximes de Plutarque, et en voici qui sont prises à l'ouverture du livre, et qui peuvent faire désirer d'en voir davantage :

« Les enfants ont plus besoin de guides pour « lire que pour marcher.

« La perfection de la vertu se forme de trois « choses, du naturel, de l'instruction, et des ha- « bitudes.

« C'est dans l'enfance que l'on jette les fonde- « ments d'une bonne vieillesse.

« Se taire à propos vaut souvent mieux que de « bien parler.

« Il n'y a d'homme libre que celui qui obéit à « la raison.

« Celui qui obéit à la raison, obéit à Dieu.

« L'homme ne saurait recevoir et Dieu ne « saurait donner rien de plus grand que la vé- « rité.

« L'autorité est la couronne de la vieillesse.

« Un ennemi est un précepteur qui ne nous « coûte rien.

« Le silence est la parure et la sauvegarde de « la jeunesse.

« Pour savoir parler, il faut savoir écouter.

« Sachez écouter, et vous tirerez parti de ceux « même qui parlent mal.

« Ceux qui sont avares de la louange prouvent « qu'ils sont pauvres en mérite.

« Je fais plus de cas de l'abeille qui tire du miel

« des fleurs que de la femme qui en fait des bou-
« quets.

« Quand mon serviteur bat mes habits, ce « n'est pas sur moi qu'il frappe : il en est de « même de celui qui me reproche les accidents « de la nature ou de la fortune.

« Il n'en est pas de l'esprit comme d'un vase; « il ne faut pas le remplir jusqu'aux bords.

« L'équitation est ce qu'un jeune prince ap- « prend le mieux, parce que son cheval ne le « flatte pas.

« Celui qui affecte de dire toujours comme « vous dites, et de faire toujours comme vous « faites, n'est pas votre ami; c'est votre ombre.

« Le caméléon prend toutes les couleurs, ex- « cepté le blanc : le flatteur imite tout, excepté « ce qui est bien.

« Le flatteur ressemble à ces mauvais peintres « qui ne savent pas rendre la beauté des traits, « mais saisissent parfaitement les difformités.

« Il y a des hommes qui, pour fuir les voleurs « ou le feu, se jettent dans un précipice; il en « est de même de ceux qui, pour éviter la su- « perstition, se jettent dans le triste et odieux « système de l'athéisme, passant ainsi d'un ex- « trême à l'autre, et laissant la religion, qui est « au milieu.

« L'endurcissement dans le crime pourrit le « cœur, comme la rouille pourrit le fer. »

Malgré cette aptitude marquée à donner à sa

pensée un tour précis et nerveux, l'affectation du style sentencieux lui est entièrement étrangère. Vous sentez que ces passages détachés ici sont répandus chez lui dans divers traités, et jamais accumulés nulle part. Sa diction même est habituellement liée et périodique, et sa composition progressive; mais il connaît l'usage et la variété des mouvements, et atteint même le style sublime, soit par la grandeur des idées et des rapports, soit par l'énergie des tournures et des expressions; témoin ces deux passages sur le flatteur : « Il dit à la colère, venge-toi; à la pas-« sion, jouis; à la peur, fuyons; au soupçon, « crois tout. . . . .

« Patrocle, en se couvrant des armes d'Achille, « n'osa pas prendre sa lance, qu'Achille seul pou-« vait manier. Ainsi la flatterie emprunte tout ce « qui est de l'amitié, hors la sincérité courageuse: « celle-ci est une armure trop pesante; l'amitié « seule peut la porter. »

Quand il se rencontre dans la poésie épique ou dramatique des maximes perverses ou des sentiments vicieux, Plutarque veut qu'on inspire aux jeunes gens qui les lisent, encore plus d'horreur de ces paroles que des choses mêmes qu'elles expriment. Il a raison; et ce précepte est d'un moraliste profond: car un mauvais principe fait plus de mal qu'une mauvaise action; d'abord, parce qu'il y a une foule de mauvaises actions renfermées dans un mauvais principe; et de plus,

parce que les mauvaises actions admettent le repentir, et qu'un mauvais principe le repousse. Vous apercevez ici le motif de cette inexprimable horreur qui se perpétuera dans toutes les générations futures pour la doctrine *révolutionnaire*, qui avait mis en axiomes de morale et de législation beaucoup plus que les poëtes n'avaient osé mettre en imitation ou en invention théâtrale dans la bouche des tyrans et des scélérats.

Vous croirez sans peine que la doctrine de Plutarque sur la Divinité et la Providence est absolument la même que vous avez vue dans Platon, et que vous retrouverez dans Cicéron. Voici comme il prouve, par cette méthode comparative qui lui est si familière, que nous devons nous abstenir de juger les desseins de la Providence, et qu'il faut s'en remettre à elle de la disposition des choses de ce monde. « Celui qui ne « sait pas la médecine ne saurait assigner les rai- « sons qu'a pu avoir le médecin pour employer « tel remède plutôt que tel autre, et aujourd'hui « plutôt que demain. De même il ne convient « pas à l'homme, dont la justice est si impar- « faite et la législation si défectueuse, de rien « prononcer sur la conduite de Dieu à notre égard, « par cela seul que lui seul sait parfaitement en « quel temps il faut appliquer la punition comme « on applique un remède. Il se sert des méchants « pour en punir d'autres; il s'en sert comme de « ministres publics et d'exécuteurs de sa justice,

« et ensuite les écrase et les anéantit.... Quand « les peuples ont besoin de frein et de châti-« ment, il leur envoie des princes cruels ou « des tyrans impitoyables, et il ne détruit ces « instruments d'affliction et de désolation que « quand le mal qu'il fallait guérir est extirpé. « C'est ainsi que le règne de Phalaris fut propre-« ment une médecine pour les Siciliens, comme « le règne de Marius en fut une pour les Ro-« mains. »

Il cite avec applaudissement un passage de Pindare, qui fait voir que les grands poëtes ont pensé là-dessus comme les grands philosophes. « Dieu, l'auteur et le maître de tout, est aussi « l'auteur et le maître de la justice : à lui seul « appartient de statuer quand, comment et jus-« qu'où chacun doit être puni du mal qu'il a « fait. »

Mais je vous disais que ses comparaisons, souvent si belles, ne sont pas toujours justes, comme lorsqu'il compare l'ami généreux et délicat, qui oblige sans vouloir être connu, à la Divinité qui aime à faire du bien aux hommes sans qu'ils s'en aperçoivent, parce qu'elle est bienfaisante de sa nature. Or, il est bien vrai que nous ne savons ni ne pouvons savoir tout le bien que nous fait Dieu; mais, bien loin qu'il veuille que nous ne nous en apercevions pas autant qu'il nous est possible, il veut au contraire que nous sentions les biens que nous recevons de lui, et

nous en fait un devoir, comme il nous en fait un de l'aimer ; non pas en effet qu'il ait aucun besoin de notre amour et de notre reconnaissance, mais parce que cet amour et cette reconnaissance nous rendent meilleurs. Et Plutarque pouvait aller jusque-là, puisqu'il cite avec éloge ce mot de Pythagore : « Quand nous approchons de « Dieu par la prière, nous devenons meilleurs. »

Mais, s'il n'a pas été toujours aussi loin qu'il pouvait aller, il a plus d'une fois devancé les modernes, de manière à les faire rougir d'avoir préféré les vieilles erreurs de quelques rêveurs décriés à des vérités reconnues par les hommes les plus sages de tous les temps. Le paradoxe renouvelé de nos jours, et dont il sera question dans la suite de nos séances, que l'homme n'était le plus intelligent des animaux que parce qu'il avait des mains, n'appartient pas même à Helvétius, comme on l'a cru : il est d'Anaxagore l'athée ; et Plutarque, qui le cite, répond judicieusement que la proposition d'Anaxagore est l'inverse de la vérité, que c'est précisément parce que l'homme est doué de raison que la nature lui a donné des mains, qui sont des instruments proportionnés à son intelligence.

Il se trouva aussi à Rome, du temps de Plutarque, un homme qui se prétendait philosophe, et qui, raisonnant comme Helvétius et nos autres matérialistes, n'attachait aucune conséquence morale aux liens de la nature et du sang, et n'y

reconnaissait que des relations purement physiques. Comme le bon Plutarque l'en réprimandait fortement, et d'autant plus qu'il voulait le réconcilier avec un frère envers qui ses mauvais procédés étaient conséquents à ses principes; comme il lui alléguait les droits sacrés naturellement inhérents à la paternité, à la maternité, à la fraternité, *Allez*, lui dit cet homme, *allez prêcher votre doctrine à des ignorants; quant à moi, je ne vois pas ce que je puis devoir à un autre homme, parce que lui et moi nous sommes sortis du sein d'une même femme.* C'est absolument le même abus de l'analyse métaphysique que l'on trouve dans les mêmes termes en vingt ouvrages de ce siècle. Plutarque, indigné qu'on se servît si insidieusement d'une partie de la philosophie pour détruire l'autre, et qu'on abusât à ce point de la métaphysique pour saper la morale, se contenta de lui répliquer, sans raisonner davantage : *Et moi, je vois fort bien que vous ne comprenez pas même la différence qu'il peut y avoir à être né d'une femme ou d'une chienne.* Cet homme, au reste, était philosophe comme il était frère.

Un de ses écrits le plus spirituel et le plus piquant, c'est celui *Sur les babillards.* Jamais ce vice de l'esprit n'a été mieux combattu, et c'est là sur-tout que l'on s'aperçoit que les poëtes comiques pourraient aussi lire Plutarque avec fruit; car ce n'est pas le seul endroit où il soit

pittoresque et dramatique, à la façon de notre La Bruyère. Il a saisi toutes les habitudes des babillards, et les peint avec une vivacité de couleurs qui ferait croire que sa sagesse avait rencontré en son chemin cette espèce de folie et en avait été heurtée. Vous concevez que parmi les babillards il comprend, comme de raison, les nouvellistes; car l'un ne va pas sans l'autre, et tout nouvelliste est babillard, comme tout babillard est nouvelliste. Plutarque, pour caractériser cette passion (car c'en est une), rapporte deux aventures très-avérées, qui en marquent si bien la force impérieuse, et qui sont par elles-mêmes si amusantes, que sans doute vous ne me saurez pas mauvais gré de les reproduire ici. Voici d'abord la plus gaie; je la raconterai dans les termes de l'auteur :

« Les barbiers sont l'espèce la plus bavarde de « toutes : comme les plus grands bavards af- « fluent chez eux, et y tiennent leurs séances, « il faut que les barbiers le deviennent par imi- « tation et par habitude. Le roi Archélaüs ayant « eu besoin d'un barbier, celui-ci, en lui arran- « geant la serviette au cou, lui demanda com- « ment il voulait être rasé : *Sans rien dire*, ré- « pondit le prince. Ce fut aussi un barbier qui « répandit le premier dans Athènes la nouvelle « de la grande défaite de Nicias en Sicile. Il la « tenait d'un esclave débarqué au Pyrée avec « quelques autres fugitifs. Mon homme quitte

« aussitôt sa boutique, et court à toutes jambes « à la ville, pour ne pas laisser à un autre l'hon-« neur de lui enlever sa nouvelle. Grande rumeur : « on s'assemble dans la place, et le peuple veut « savoir quel est l'auteur d'un bruit de cette na-« ture. On traîne dans l'assemblée notre barbier, « qui ne peut pas même dire de qui venait son « rapport ; car il ne s'était pas donné le temps « de s'informer du nom de l'esclave. Le peuple « irrité s'écrie : *C'est une invention de ce miséra-« ble. Quel autre que lui a entendu rien de sem-« blable? Qu'on le mette à la question.* On l'atta-« che aussitôt sur une roue; mais en ce même « moment le fait se confirmait de tous côtés par « ceux qui arrivaient du Pyrée, et chacun, oc-« cupé des siens, court pour en savoir des nou-« velles. La place est bientôt déserte, et le mal-« heureux barbier y reste seul sur la roue; il y « reste jusqu'au soir : enfin pourtant le bourreau « vient le délier. Mais devinez quelle fut sa pre-« mière parole pendant qu'on le déliait ? *Et Ni-« cias, sait-on comment il a péri?* C'est ainsi « qu'il était corrigé, tant le babil du nouvelliste « est une maladie incurable. »

L'autre aventure est plus sérieuse : le dénoûment en est très-moral, et peut se joindre à tant d'exemples du même genre, qui prouvent que la Providence se sert des moyeus les plus inattendus pour conduire les criminels à se trahir eux-mêmes et à devenir les instruments de leur

perte. « A Lacédémone, on trouva un jour que le « temple de Pallas venait d'être pillé, et que les « voleurs y avaient laissé une bouteille récemment « vidée. On s'assemble sur le lieu, et l'on s'épuise « en conjectures sur cette bouteille. *Si vous le* « *voulez*, dit un de ceux qui étaient présents, « *je vous dirai bien, moi, ce que j'en pense. Je* « *crois que les sacriléges n'ont osé s'exposer à un* « *si grand péril qu'après avoir, à tout évènement,* « *avalé de la ciguë, et qu'ils ont apporté du vin* « *pour en boire tout de suite, dans le cas où ils* « *auraient fait leur coup sans être vus, attendu* « *que le vin est un antidote contre la ciguë, et* « *en détruit l'effet; au lieu que, s'ils avaient eté* « *pris, la ciguë aurait agi assez à temps pour les* « *dérober aux tortures et au supplice.* Cette ex- « plication parut trop ingénieuse pour n'être « qu'une conjecture, et l'on conclut que celui « qui venait de parler n'avait rien deviné, mais « savait tout. Chacun l'interroge : *Qui es-tu?* « *d'où tiens-tu ce que tu viens de dire? et de* « *qui es-tu connu ici?* On le presse, et il finit « par avouer qu'il est un des auteurs de ce vol « sacrilége. » Ainsi la tentation de parler et de montrer de l'esprit le conduisit au supplice.

Au reste, personne n'ignore que les écrits de Plutarque sont un magasin d'histoires, de contes et d'apologues, où tout le monde s'est approvisionné ; et La Fontaine, entre autres, en a tiré plusieurs de ses fables.

Après avoir donné des exemples de la démangeaison de parler, il en donne aussi de l'exactitude à se taire. Le plus singulier est celui d'un esclave qui sut la porter jusqu'à confondre son maître, et tourner contre lui ses ordres, d'une manière très-piquante. « Le rhéteur Pison, ne « pouvant souffrir d'être interrompu dans ses « pensées, avait défendu à ses esclaves de lui « parler jamais sans être interrogés. Quelque « temps après il fait apprêter un festin splendide « pour traiter un de ses amis, Clodius, qui ve- « nait d'être nommé à une magistrature, et il « l'envoie prier à souper. A l'heure marquée, les « autres convives arrivent tous, et Clodius seul « se fait attendre. Pison envoie coup sur coup « au-devant de lui pour voir s'il venait, et le « faire hâter. Cependant l'heure se passe, la nuit « vient, et l'on se met à table. *N'es-tu pas allé « inviter Clodius de ma part?* dit Pison à son « esclave. —*Oui.* — *Pourquoi donc ne vient-il « pas?—C'est qu'il a dit qu'il ne pouvait pas « venir.—Et pourquoi ne me l'as-tu pas dit? « — C'est que vous ne me l'avez pas demandé.* Le « maître resta la bouche close. Mais aussi cet « esclave était Romain : un esclave grec n'en fe- « rait jamais autant. »

Plutarque distingue trois manières de répondre : la réponse de nécessité, la réponse de politesse, la réponse de babil. Et c'est un des endroits où il peint très-comiquement celui des

Athéniens. « Socrate y est-il? L'esclave de mau-
« vaise humeur dira, *il n'y est pas;* ou même,
« s'il se pique de laconisme, il dira simplement,
« *non,* comme les Lacédémoniens, qui, rece-
« vant de Philippe une grande lettre pour les
« engager à le laisser entrer dans leur ville, lui
« envoyèrent en réponse une grande pancarte
« où il n'y avait que ce monosyllabe, mais en
« lettres énormes : NON. Si l'esclave est plus
« poli, il dira, *Socrate n'y est pas, il est allé*
« *chez son banquier;* et s'il veut montrer en-
« core un peu plus de courtoisie, il ajoutera,
« *parce qu'il y attend des hôtes qui lui arrivent.*
« Mais l'Athénien jaseur dira : *Socrate est chez*
« *le banquier, où il attend des hôtes d'Ionie,*
« *sur la recommandation d'Alcibiade, qui lui a*
« *écrit de Milet, où il est auprès de Tissapherne,*
« *oui, Tissapherne, le satrape du grand roi,*
« *auparavant l'ami et l'allié des Lacédémoniens:*
« *mais Alcibiade l'a retourné, et à présent il est*
« *tout Athénien; car Alcibiade meurt d'envie de*
« *revenir, etc.* Et il lui récitera de suite tout ce
« que nous voyons dans le huitième livre de Thu-
« cydide : il inondera son homme d'un déluge de
« paroles, et ne le laissera pas aller que Milet ne
« soit pris, et Alcibiade exilé une seconde fois. »

On ne peut rien lire de plus instructif que les leçons de Plutarque, pour apprendre à écouter, à se taire et à ne parler qu'à propos; et cette science n'est ni petite ni commune. Les conseils

qu'il donne, et les moyens qu'il prescrit, montrent une connaissance réfléchie de nos diverses habitudes et de la manière dont elles se forment ou se réforment. On reconnaît en lui un esprit observateur, à ce qu'il vous rappelle souvent ce que vous aviez vu sans l'observer, et qui se trouve, à l'examen, d'accord avec ses remarques. Il s'est aperçu, par exemple, que les gens curieux ne vont guère à la campagne, ou s'y ennuient bientôt. « Il leur faut toute une ville, des théâ-« tres, des tribunaux, des lieux publics, un port « de mer. » Rien n'est plus vrai, et rien n'explique mieux ce que nous avons souvent ouï dire de certaines personnes, *qu'elles ne pouvaient se passer de Paris*.

Je ne puis me refuser à citer encore un de ces traits historiques dont Plutarque est plein, dussiez-vous dire que je me laisse aller avec lui à l'habitude facile de conter. Elle est facile sans doute, mais très-morale quand elle a un but, et que les faits sont bien choisis. Celui-ci est tel, que je n'en connais pas de plus frappant, ni même de plus extraordinaire sur la puissance du remords. D'ailleurs, je ne dois pas dissimuler, ce qui n'est que trop vrai et trop attesté depuis long-temps, que, si le goût de la lecture est plus général que jamais, il est plus que jamais frivole. *On ne lit point*, disait Voltaire; et il avait raison, car il voulait dire qu'on ne lit guère ce qu'il faut lire et comme il faut lire. Je

viens à mon histoire, et ce sera la dernière, au moins dans cet article ; car je ne veux pas trop m'engager pour le reste.

« Bessus le Péonien avait tué son père, et son « crime fut long-temps caché. Un jour qu'il allait « souper chez un de ses hôtes avec quelques « amis, il entend crier des petits d'hirondelle; « et, avec une pique qu'il tenait à la main, il « abat le nid et écrase les petits oiseaux. On s'é- « tonne, comme de raison, d'une action si bru- « tale, et on lui en demande le motif. *Quoi!* « répond-il, *vous ne voyez pas que ce sont de* « *faux témoins? vous ne les entendez pas crier à* « *mes oreilles que j'ai tué mon père?* On alla sur- « le-champ rendre compte du fait au roi, qui « le fit arrêter; il fut bientôt convaincu et sup- « plicié. »

Je ne saurais me résoudre à mettre au rang des ouvrages philosophiques de Plutarque ces deux morceaux, l'un *Sur la fortune des Romains*, l'autre *Sur la fortune d'Alexandre*, qui ne me paraissent autre chose que des essais d'un jeune homme dans le genre oratoire, tels que ceux que nous appelons dans nos classes *amplifications*, et que les anciens appelaient *déclamations*. Ce n'est pas qu'il n'y ait beaucoup d'esprit, et même assez d'éloquence proprement dite, pour faire voir que Plutarque aurait pu briller, s'il l'eût voulu, parmi les orateurs. C'est sur-tout une idée très-brillante que de personnifier la Vertu

et la Fortune disputant à qui des deux a plus fait pour la grandeur des Romains; et les détails de la discussion n'ont pas moins d'éclat et de pompe que cette prosopopée. Mais c'est précisément tout cet appareil, non-seulement oratoire, mais presque poétique, et fort étranger au goût de l'auteur, comme aux convenances des sujets qu'il traite et au ton habituel qu'il y prend; c'est cette disparate vraiment étrange qui seule me persuaderait que ce n'est pas là une composition de Plutarque historien et philosophe, mais un des cahiers de sa rhétorique; et cette opinion approche de la certitude, si l'on considère le fond d'un de ces morceaux, celui qui regarde Alexandre. Comment concevoir qu'un esprit si sage et si éloigné de la manie du paradoxe et du besoin de la singularité ait entrepris de prouver que toute l'expédition d'Alexandre n'était qu'un système de civilisation générale ; qu'il n'avait d'autre but que de faire adopter dans tout l'Orient les mœurs, les lois et les lettres grecques; qu'en un mot toute son ambition ne fut que de la philosophie? C'est là évidemment un jeu d'esprit, que Plutarque n'a pu se permettre que comme un amusement de jeunesse. Celui qui a écrit si judicieusement la vie d'Alexandre, et qui ne dissimule, ni ses fautes, ni ses passions, ni ses vices, n'a sûrement pas voulu le flatter si grossièrement, ni inventer un genre de flatterie si maladroit et si ridicule. De plus, il était lui-même trop bon

philosophe pour ne pas savoir que le projet de ranger tous les gouvernements du monde sous un même niveau, et de donner à tous les peuples de tous les climats les mêmes habitudes politiques et sociales, ne pouvait entrer que dans la tête d'un fou, et même d'un fou tel qu'il ne s'en est jamais rencontré, puisque, parmi les conquérants, qui ne sont pas les plus sages de tous les hommes, il n'y en eut jamais un qui ait songé à un pareil nivellement, et que tous au contraire ont eu assez de sens commun pour laisser à chaque peuple ce qu'on ne saurait jamais lui ôter par la force, ses mœurs, ses coutumes, ses opinions, qui ne peuvent jamais être changées que par le pouvoir insensible du temps, qui change tout. S'il était possible que Plutarque eût écrit cela sérieusement, on ne pourrait décider s'il aurait voulu, dans cette supposition, faire l'éloge ou la satire d'Alexandre. Heureusement l'un n'est pas plus vraisemblable que l'autre : mais j'ai cru cette remarque nécessaire pour faire voir que dans la lecture des anciens il faut distinguer avec attention, non-seulement ce qui est reconnu pour leur appartenir, ou ce qui leur a été attribué sans preuve et sans authenticité, mais encore, dans ce qui est réellement sorti de leur plume, le temps où ils ont écrit, et la nature et l'époque de leurs ouvrages, qui n'ont pas toujours été recueillis avec assez de précaution et de discernement.

SECTION III.

Cicéron.

Cicéron, dans les dernières années de sa vie, éloigné du gouvernement par les guerres civiles, qui avaient substitué le pouvoir des armes à celui des lois, ne crut pas pouvoir employer mieux le loisir de sa retraite qu'en remplaçant les travaux de l'éloquence et de l'administration par ceux de la philosophie. Il l'avait toujours aimée et cultivée, comme on l'aperçoit dans tous ses ouvrages; mais il n'avait pu y donner que le peu de moments que lui laissaient les affaires publiques, où nous l'avons vu jouer un si grand rôle, comme orateur et comme magistrat, jusqu'au moment où la guerre éclata entre César et Pompée. C'est depuis cette époque jusqu'à sa mort qu'il composa tous ses écrits philosophiques, dont une partie a péri par l'injure des temps. Ils formaient un cours complet de la philosophie des Grecs, et furent achevés dans l'espace de cinq ans, malgré les troubles et les orages qui se mêlèrent encore aux dernières occupations qu'il avait choisies, et le rejetèrent plus d'une fois dans le flot des discordes civiles, qui finirent par l'engloutir lui-même avec la liberté romaine.

Cette philosophie des Grecs avait à Rome des sectateurs et des amateurs depuis Lélius; mais

peu de Romains avaient écrit sur ces matières jusqu'à Brutus et Varron; et c'est au premier que Cicéron adressa le plus souvent ses Traités de philosophie et d'éloquence, car Brutus était également versé dans l'une et dans l'autre. Mais Cicéron seul eut assez d'étendue de génie pour embrasser toutes les parties de la philosophie grecque, et assez de confiance dans ses forces pour entreprendre de faire passer dans la littérature latine tout ce qui dans ce genre était sorti des plus célèbres écoles de la Grèce. Ce fut la dernière espèce de gloire qu'il ambitionna; et le plan qn'il conçut, et dont lui-même nous rend compte à la tête de son second livre *Sur la Divination*, prouve la variété de ses connaissances et la facilité de son talent. Ces matières étaient encore si neuves à Rome, que les Latins n'avaient pas même de termes pour rendre les abstractions de la métaphysique des Grecs; et ce fut lui qui créa pour les Romains la langue philosophique, transportée depuis dans nos écoles modernes, qui jusqu'ici n'en ont pas connu d'autre.

Il commença par le livre intitulé *Hortensius*, que nous avons perdu, et où il faisait à la fois l'éloge de la philosophie et sa propre apologie, contre ceux qui lui reprochaient ce genre d'étude et de composition, comme au-dessous de sa dignité personnelle. Il revient ailleurs, et à plus d'une reprise, sur ce reproche, qu'il n'a pas de peine à détruire; et il se fonde, non-seulement

sur ce que cette étude est très-digne en elle-même d'occuper l'esprit humain, mais sur ce qu'il n'y a donné que le temps où il ne pouvait rien faire de mieux, et qu'il n'a rien pris sur ses devoirs de citoyen et d'homme public. Il ajoute qu'il est aussi de l'honneur des lettres latines de n'avoir rien à envier aux Grecs en cette partie, depuis qu'elles sont entrées en concurrence pour l'éloquence et la poésie; et il trouve flatteur pour lui qu'elles lui soient redevables de ce nouvel honneur. Enfin, il se félicite de ce dernier moyen d'être utile à la jeunesse romaine dans des temps corrompus, où elle a plus que jamais besoin des secours de l'instruction et du frein de la morale: « Mes concitoyens, dit-il, me pardonneront, ou « plutôt ils me sauront gré, quand la république « est asservie, de n'avoir montré ni la faiblesse et « l'abattement qui abandonnent tout, ni le ressentiment qui se refuse à tout, ni la complaisance adulatrice qui flatte la puissance absolue, « faute de pouvoir soutenir une condition privée. »

Après l'*Hortensius* il donna les *Académiques*, dont nous n'avons qu'une partie, et où il se propose de défendre la doctrine qu'il avait embrassée, celle de l'académie de Platon, qui, d'après Socrate, n'admettait rien que comme probable, et ne reconnaissait ni évidence ni certitude. Cette doctrine, quelques efforts qu'il fasse pour la justifier, n'est pas soutenable en rigueur: aussi la réduit-il, à mesure qu'il est pressé, à peu près à

ce qu'elle a de raisonnable quand elle est restreinte, c'est-à-dire qu'il la borne à ce qui est véritablement inaccessible à l'intelligence humaine, et ne permet que les conjectures. Les exemples qu'il cite sont presque tous de ce genre; mais en général il ne renonce jamais formellement à ce principe de sa secte, *qu'on ne peut dire d'aucune chose qu'elle est vraie, au point que le contraire soit nécessairement faux*. Ce sont ses termes, et c'est une absurdité. C'est même un assemblage d'inconséquences visibles; car, en voulant bien laisser de côté une preuve de fait, tirée des connaissances mathématiques, dont il ne parle jamais, ou dont il semble ne tenir aucun compte, il y a une contradiction métaphysique qu'auraient dû apercevoir Socrate, Platon et leurs disciples: c'est qu'il n'est pas possible que l'intelligence, émanée, dans leur propre système, de la Divinité, ait été donnée à l'homme comme une faculté tellement illusoire, qu'elle ne pût avoir de notions évidentes ni arriver à un résultat certain sur quoi que ce soit. Qui veut la fin, veut les moyens : or, la fin de la créature raisonnable est, de leur aveu, la connaissance de la vérité, sans laquelle l'homme n'aurait aucun guide. Il s'ensuit que, si Dieu lui a refusé la connaissance de ce qui est au-dessus de lui, et de ce qui par conséquent ne lui est pas nécessaire, il a dû lui donner la perception entière des idées dont il a besoin pour se conduire et se déterminer; sans quoi Dieu ne serait ni juste

ni bon envers sa créature, ce qui répugne; et ne serait pas d'accord avec lui-même, car il voudrait et ne voudrait pas, ce qui ne répugne pas moins. Cicéron a beau dire, pour échapper à des conséquences qui détruiraient toute morale, que cette probabilité qu'il substitue à la certitude est cependant assez forte pour produire une détermination suffisante, et servir de mobile à toutes les actions et à tous les devoirs de la vie; non, ce n'est pas là raisonner conséquemment; et avec son probabilisme il restera toujours sans défense contre celui qui, le serrant de près, lui soutiendra, non sans raison, qu'il ne se croit obligé à rien quand rien ne lui est prouvé; que, si rien n'est évident en principe, rien n'est évidemment bon ou mauvais dans l'application; et il serait curieux alors de savoir de Cicéron lui-même ce que deviendrait son *Traité des Devoirs*. Comment, lui dira-t-on, me prescrirez-vous pour règle inviolable, pour premier intérêt, pour souverain bien, ce qui est honnête et vertueux, quand vous-même ne pourriez pas affirmer que ce qui vous paraît le contraire de l'honnête ne soit pas l'honnête en effet? Car voilà ce qui résulte rigoureusement de la théorie du probabilisme, et ce dont la secte académique, à cela près la plus raisonnable de toutes, n'a pas vu tout le danger. Cicéron, d'après ses maîtres, se rejette toujours sur les hypothèses physiques ou métaphysiques; mais il semble éviter le fond de la question, sans

doute parce qu'il n'ose pas y entrer. Il importe fort peu en effet que nous soyons sûrs de la grosseur du soleil ou de la manière dont l'ame agit sur le corps, et nous pouvons rire indifféremment de ceux qui ne croyaient pas le soleil plus gros en réalité qu'en apparence, ou de ceux qui le croyaient plus gros que la terre seulement d'un dix-huitième. Mais il est de la plus haute importance que l'homme soit sûr de ses devoirs et de sa fin. Quoi! le méchant est assez corrompu pour décliner le jugement de sa conscience et de celle de tous les hommes, quoique reconnu pour certain, et vous ne craignez pas qu'il ne se serve des armes que vous lui fournissez vous-même pour révoquer en doute, ou plutôt, pour rejeter loin de lui les lois que vous dépouillez de toute sanction! Vous pouvez croire qu'il lui suffira d'une probabilité pour préférer le devoir qui lui semblera difficile au crime qui lui paraîtra aisé et avantageux! Non : ce système est aussi mauvais dans la pratique que dans la spéculation. Cette réserve du doute académique, qu'ils se piquaient d'opposer à la présomption dogmatique, n'est qu'un excès opposé à un excès, et retombe de son poids dans l'absurde du pyrrhonisme, dont eux-mêmes sentaient tout le ridicule. Affirmer tout est une illusion de l'orgueil; mais douter de tout est une arme pour la perversité.

Ce doute absolu sur ce qui se perçoit par le rapport des idées intellectuelles n'est pas même

admissible sur ce qui se perçoit par les sens. C'est là-dessus que les académiciens triomphaient le plus, parce que les erreurs des sens sont nombreuses et avouées; mais ils triomphaient fort mal à propos, et seulement à la faveur de paralogismes dont ils ne s'apercevaient pas. D'abord ce qu'ils appelaient erreurs des sens prouvait contre eux qu'il y avait des sensations certaines; car l'erreur n'est que la négation de la vérité; et l'on ne peut dire que telle sensation est erronée qu'en supposant soi-même que la sensation contraire est réelle, sans quoi l'on ne dirait rien qui eût du sens. De plus, ce ne sont pas les sens qui se trompent, car les sens ne jugent point : c'est l'ame seule, c'est la faculté pensante qui forme des jugements sur les objets transmis par les sens; et Cicéron lui-même le dit très-clairement dans ses *Tusculanes*. Enfin, si les sens nous trompent souvent, nous connaissons les causes de l'erreur, et les moyens de la rectifier dans tout ce qui est à la portée de nos sens. Les expériences physiques en sont la preuve, et les effets de la pression et de la pesanteur et de l'élasticité de l'air, effets qui certainement n'arrivent que par les sens à l'intelligence qui les juge, nous sont aussi démontrés que des corollaires mathématiques. En un mot, cette incertitude générale ferait de notre existence et du monde une espèce de rêve; ce qui ne peut se soutenir qu'en rêvant ou en plaisantant, et ce

qui serait même un fort triste rêve et une fort inepte plaisanterie.

Cicéron a suivi par-tout la méthode de Platon, celle du dialogue, mais rarement celle de l'argumentation socratique par demandes et par réponses, qui est par elle-même subtile et sèche, et convenait peu au génie de Cicéron et à sa manière d'écrire plus ou moins oratoire dans tous les genres. Il se rapproche beaucoup plus de cette partie des dialogues de Platon dans laquelle chaque interlocuteur expose tour à tour son opinion raisonnée et développée, ce qui donne beaucoup plus de champ à l'élocution; et Cicéron avait trop d'intérêt à n'y pas renoncer. On retrouve par-tout dans la sienne l'élégance et la richesse, qui ne l'abandonnent jamais, et, ce qui est encore plus important en philosophie, la clarté et la méthode, deux choses qui manquent à Platon. Cicéron ne s'est pas borné non plus à l'exposé et à la discussion des différentes doctrines; on croira sans peine qu'il y met du sien, et qu'il tâche dans chaque cause d'être aussi bon avocat qu'il est possible, par l'usage qu'il fait des moyens qu'on lui a fournis. Dans ses cinq livres *Sur la nature du bien et du mal*, on peut dire de lui ce que Voltaire disait de Bayle, qu'il s'était fait l'avocat-général des philosophes; mais non pas ce que Voltaire ajoute de Bayle, qu'il ne donne jamais ses conclusions : car on connaît

très-bien celles de Cicéron, soit qu'il parle lui-même, comme lorsqu'il défend le probabilisme académique, et attaque les dogmes d'Épicure et de Zénon, soit qu'il donne la parole à quelqu'un des personnages qu'il introduit, et qui sont la plupart au nombre des plus considérables de son temps et des plus distingués de ses amis, tels que Lucullus, Catulus, Cotta, Caton, Torquatus, et autres, comme vous avez entendu Crassus et Antoine dans les dialogues sur l'éloquence.

Il s'agit ici de la grande question du *souverain bien;* et si l'on ne trouve nulle part un résultat entièrement satisfaisant, c'est qu'il était impossible d'en obtenir sur ce qui n'existe pas. C'est le premier inconvénient (et il est capital) de ces interminables controverses des anciens. Aucun ne s'est aperçu qu'ils cherchaient tout ce qu'on ne peut pas trouver, puisqu'il est de toute impossibilité que le souverain bien soit dans un ordre de choses où tout est nécessairement imparfait. Cela nous paraît aujourd'hui si simple, que personne ne s'avise plus d'en douter; mais il est très-commun d'ignorer ce qui est pourtant une vérité de fait, que si les modernes ont absolument renoncé à cette question, qui n'a cessé d'agiter pendant tant de siècles les écoles anciennes, c'est depuis que le législateur de l'Évangile eut appris à l'homme que le bonheur n'était point de ce monde, et qu'il ne fallait pas l'y chercher. Cette vérité, quoique révélée, a paru

si sensible, que tout le monde en a profité, même lorsque par la suite l'Évangile perdit beaucoup de disciples; et ce n'est pas à beaucoup près la seule vérité qu'en ait empruntée, sans s'en apercevoir, la philosophie moderne, ni le seul avantage qu'aient conservé des lettres chrétiennes ceux même qui, d'ailleurs, se sont déclarés contre la religion.

En quoi consiste le souverain bien? C'était là ce qu'on demandait à tous les philosophes, comme on leur demandait à tous : Comment le monde a-t-il été fait? Il n'y en avait pas un qui se crût en état de répondre sur les deux questions : et de là autant de systêmes sur l'une que sur l'autre. Épicure et Aristippe répondaient, Dans le plaisir : Héronyme, Dans l'absence de la douleur : Zénon, Dans la vertu; et ces trois systêmes étaient simples et absolus : Platon, Dans la connaissance de la vérité, et dans la vertu qui en est la suite : Aristote, Carnéade et les Péripatéticiens, A vivre conformément aux lois de la nature, mais non pas indépendamment de la fortune : ces deux systêmes étaient complexes, et l'Académie, que Cicéron faisait profession de suivre, se rapprochait du dernier en le commentant et l'expliquant. Du reste, les choses et les mots se confondaient tellement dans l'exposition et la discussion de chaque doctrine, que souvent l'une rentrait en partie dans l'autre; et même Cicéron prétend que Zénon et tout le Portique ne s'étaient séparés des péripaté-

ticiens que par un rigorisme mal entendu; qu'ils étaient d'accord sur le point principal, où ils ne différaient que dans les termes; mais qu'ils avaient rendu ce même fond vicieux et insoutenable en le rendant exclusif. Vivre conformément aux lois de la nature était, selon les péripatéticiens, la même chose que vivre honnêtement; et par là ils rentraient dans le souverain bien de Zénon, qui était l'honnêteté, ou la vertu (mots synonymes dans la langue philosophique). Mais Zénon allait jusqu'à ne reconnaître aucune espèce de *bien* que la vertu, aucune espèce de *mal* que le vice; et c'est là-dessus que les péripatéticiens et les académiciens se réunissaient contre lui, admettant également comme *biens* l'usage légitime des choses naturelles et l'éloignement des maux physiques; et ils avaient raison.

Épicure était à la fois attaqué par tous, surtout par Cicéron, qui détestait sa doctrine, quoique estimant sa personne; car toute l'antiquité convient que cet homme, qui s'était fait l'apôtre de la volupté, vécut toujours très-sagement et fort éloigné de tout excès et de tout scandale. Il n'en est pas moins prouvé que ceux qui ont voulu expliquer et justifier sa philosophie, en rapportant à l'ame tout ce qu'il disait de la volupté, se sont entièrement abusés. Nous n'avons plus ses écrits, il est vrai; mais du temps de Cicéron ils étaient entre les mains de tout le monde; et quand Cicéron en cite souvent des passages en-

tiers comme textuels, en présence d'un épicurien qu'il défie de nier le texte, on ne peut penser que Cicéron ait voulu mentir gratuitement, ni citer à faux, quand il eût été si facile de le démentir. Il est bien vrai qu'Épicure, comme s'il eût été honteux et embarrassé lui-même de sa doctrine (ce qui est assez croyable), l'embrouille en quelques endroits, au risque de ne pouvoir plus ni s'entendre ni s'accorder; et ceux de ses disciples qui ne voulaient pas être, selon l'expression d'Horace, *des pourceaux du troupeau d'Épicure* (1), profitaient de ces obscurités pour crier à la calomnie, et se plaindre sans cesse qu'on ne blâmait cette philosophie que parce qu'on ne l'entendait pas. Ce n'est pas la seule fois qu'on a eu recours au même artifice en pareille occasion pour repousser ou l'odieux ou le danger d'une doctrine perverse, et se conserver le droit et les moyens d'en répandre la contagion : artifice frivole et misérable; car si ce que vous dites est tel qu'il ne soit bon que de la manière dont vous seul l'entendez, et mauvais que de la manière dont tout le monde l'entend et doit l'entendre, il est clair que vous ne devez pas le dire. D'ailleurs, les mêmes termes ont et doivent avoir nécessairement la même signification pour tous ceux qui parlent la même langue, sans quoi il faudrait renoncer au commerce du langage et à la communication de la pensée. Mais il vaut

(1) *Epicuri de grege porcum.*

mieux écouter là-dessus Cicéron lui-même, qui emploie ici une dialectique irrésistible, et une démonstration qui peut servir de réponse péremptoire à tous les écrivains qui de nos jours se sont efforcés fort mal à propos de réhabiliter Épicure.

Cicéron s'adresse en ces termes à l'épicurien Torquatus, qui vient de faire l'apologie de ce philosophe en présence de Triarius : « Épicure dit que « le souverain bien consiste dans la volupté, et le « souverain mal dans la douleur, par la raison des « contraires. Or, le mot qui dans sa langue ré- « pond à celui de volupté dans la nôtre (ἡδονή) « ne signifie absolument, chez les Grecs, comme « chez nous, que les plaisirs des sens; et Épicure « lui-même ne lui donne pas une autre signi- « fication, puisqu'il dit en propres termes que « *le plaisir et la douleur n'appartiennent qu'au* « *corps, et que les sens en sont les seuls juges.* « Cela est-il positif? Il dit en propres termes « qu'il ne conçoit même pas quel *bien* peut « exister sans la volupté, ni ce que peuvent « entendre les stoïciens par *leur souverain bien* « *qui est dans l'honnêteté, et où la volupté n'est* « *pour rien.* Il affirme que ce sont là *des mots* « *vides de sens :* il spécifie lui-même comme *vo-* « *lupté* les sensations agréables qu'on peut re- « cevoir par le goût, par le tact, par la vue, par « l'ouïe, par l'odorat; et enfin il ajoute ce qu'on « ne peut pas même énoncer sans blesser la dé- « cence. Il est bien vrai qu'en d'autres endroits,

« comme s'il rougissait lui-même de sa morale
« (tant est grande la force des sentiments na-
« turels! (1)), il dit qu'on ne saurait vivre agréa-
« blement sans vivre honnêtement : mais il ne
« s'agit pas ici de ce qu'il dit dans quelques en-
« droits; il s'agit de savoir comment on peut
« concilier ces endroits avec son système entier,
« tel qu'il se montre par-tout, tel que tout le
« monde l'entend. Ce n'est pas notre faute, s'il a
« méprisé la logique, parce qu'il n'en avait pas,
« et s'il n'entend rien en définitions. Nous définis-
« sons tous l'*honnête*, ce qui est juste et louable en
« soi, désirable en soi, indépendamment de tout
« intérêt particulier, de toute louange étrangère,
« de toute jouissance sensible. Cela est clair, et
« Épicure répond qu'il lui est impossible de com-
« prendre quel bien nous voyons dans l'*honnête*,
« *à moins*, dit-il, *que nous n'entendions ce qui*
« *est glorieux dans l'opinion populaire; ce qui en*
« *effet*, ajoute-t-il, *est souvent plus agréable que*
« *certains plaisirs*, *mais ce qu'on ne désire encore*
« *qu'en vue du plaisir* (2). Voilà donc un philo-
« sophe fameux qui a mis en rumeur la Grèce et
« l'Italie, et qui connaît si peu l'*honnête*, qu'il le
« fait dépendre de l'opinion de la multitude!.....
« Je sais aussi tout ce qu'il débite sur cette *douce*

(1) *Tanta est vis naturæ!*

(2) C'est mot à mot ce que dit Helvétius sur la gloire.

tranquillité d'ame (εὐθυμία) qu'il vante et re-
« commande sans cesse, au point, dit-il, *que le sage de son école s'écriera dans le taureau de Phalaris : Que cela est doux !* Voilà qui est plus « que stoïcien ; car le stoïcien dira seulement que « la douleur n'est point un *mal*, et il sera du « moins conséquent, puisqu'il n'appelle *mal* que « ce qui est *vicieux et honteux*. Mais à qui Épi- « cure fera-t-il comprendre comment les sens, « *seuls juges du plaisir et de la douleur*, trou- « veront, grace à la *tranquillité d'ame*, du plaisir « à être déchirés et brûlés ? Si ce n'est pas là une « vaine jactance de mots, qu'est-ce que c'est ? « Enfin, voulons-nous connaître le fond de la « morale d'Épicure, ouvrons le livre par excel- « lence, celui où il a renfermé ses principaux « dogmes, comme les oracles de la sagesse et « les leçons du bonheur ; en un mot, ce qu'il « appelle les *sentences souveraines* (κύριας δόξας). « Qui de vous ne les sait pas par cœur ? Écoutez- « donc, et dites-moi si ma version est infidèle : « *Si ce qui fait les plaisirs des hommes les plus voluptueux leur ôte en même temps la superstition pusillanime, la crainte de la mort et de la douleur, et leur apprend à mettre de la mesure dans leurs passions, nous n'avons rien à reprendre en eux ; car d'un côté ils sont comblés de voluptés, et de l'autre il n'y a en eux rien qui souffre, rien de malade, c'est-à-dire aucun mal.*

« (Ici (1) Triarius ne peut se contenir, et se « tournant vers Torquatus, Sont-ce là, dit-il, les « paroles d'Épicure ? (Il le savait bien, mais il « voulait en entendre l'aveu.) Oui, répondit Tor- « quatus avec assurance, ce sont ses propres pa- « roles ; mais vous n'entendez pas sa pensée. « S'il dit une chose, repris-je alors, et en pense « une autre, c'est une raison pour que je ne « sache pas ce qu'il pense, mais ce n'en est pas « une pour que je n'entende pas ce qu'il dit ; « et il dit une absurdité : car ces paroles signi- « fient que les hommes les plus voluptueux ne « sont pas à blâmer, s'ils sont sages, *s'ils ap- « prennent à régler leurs passions ;* et n'est-il pas « plaisant qu'un philosophe suppose que la vo- « lupté puisse *apprendre à régler les passions ?* « Selon lui, il ne s'agit ici que de *la mesure !* « Ainsi la cupidité aura *sa mesure*, l'adultère *sa « mesure*, la débauche *sa mesure !* Quelle philo- « sophie que celle qui ne s'occupe pas à détruire « le vice, mais seulement à le *régler !* Quoi ! « Épicure, vous ne trouvez pas *la luxure* (2) *ré-*

(1) C'est toujours Cicéron qui continue de rendre compte de son entretien.

(2) C'est le mot du texte latin, et il a fallu s'en servir ici, quoique l'usage l'ait relégué dans la morale religieuse. Mais je n'ai pas voulu risquer plus haut les *luxurieux* (*luxuriosi*), qui est aussi dans le texte, et que j'ai traduit par *les plus voluptueux*.

« *préhensible* en elle-même! vous en voulez seu-
« lement séparer les craintes superstitièuses et
« la peur de la mort! Mais en ce cas vous pouvez
« avoir contentement : il y a tel débauché si peu
« superstitieux, qu'il mangera dans les plats de
« sacrifice; et d'autres craignent si peu la mort,
« que vous les entendrez chanter :

« Six mois, six mois de bonne vie,
« Et donnons le reste à Pluton.

« Au fond, Torquatus, je suis de l'avis de votre
« sévère philosophe, en ce qu'il demande des
« bornes *à la volupté;* car, dans son hypothèse,
« que *la volupté est le souverain bien*, je crois
« bien qu'il n'entend pas parler de ceux qui vo-
« missent sur la table, qu'il faut emporter au lit,
« et qui recommencent le lendemain; qui n'ont
« jamais vu, comme on dit, le soleil se coucher
« ni se lever, et qui finissent par manquer de
« tout, parce qu'ils ont tout mangé. Non: parlez-
« moi de ces voluptueux de bon ton et de bon
« goût, qui ont le meilleur cuisinier, le meilleur

On voit à quel point la pensée d'Épicure est en effet absurde et contradictoire dans les termes; car *luxure* équivaut à *débauche*, et toute *débauche* est un *excès;* en sorte qu'il suppose *la mesure* dans *l'excès*. Voilà pourquoi le mot *luxure* (*luxuria*), qui, chez les Latins, passait métaphoriquement à tout ce qui offre l'idée d'excès, était si nécessaire pour rendre sensible la démonstration de Cicéron.

« pâtissier, la meilleure marée, la meilleure vo-
« laille, le meilleur gibier, le meilleur vin; en
« un mot, toutes les choses sans lesquelles Épi-
« cure ne connaît pas de bonheur. Joignez-y, si
« vous voulez, des esclaves jeunes et beaux pour
« servir à table, la plus belle vaisselle d'argent
« et le plus bel airain de Corinthe, et le plus
« magnifique logement. Il s'ensuivra seulement
« que ceux qui vivent ainsi, vivent *bien*, selon
« vous, puisqu'ils vivent dans la *volupté*, qui
« est, selon vous, le *bien;* mais il ne s'ensui-
« vra nullement que la volupté soit en effet le
« bonheur, soit le *souverain bien*. La volupté
« par elle-même ne sera jamais que la volupté,
« et pas autre chose; et tout ce que je vois de
« clair dans la doctrine d'Épicure, c'est qu'il ne
« cherche des disciples que pour leur apprendre
« que ceux qui veulent être voluptueux doivent
« d'abord devenir philosophes. »

Voilà, ce me semble, le procès d'Épicure fait et parfait. Cicéron vient ensuite à celui des stoïciens, qui d'abord ont dans Caton un robuste défenseur et un digne représentant du Portique. Je m'étendrai peu sur cette philosophie, jugée depuis long-temps, et d'autant plus facilement abandonnée, que l'excès dans la vertu est le moins séduisant de tous. Aussi Épicure a-t-il trouvé dans ce siècle une foule de partisans et d'apologistes, et Zénon pas un. Vous avez déja vu, dans le plaidoyer pour Muréna, les dogmes

follement outrés du stoïcisme fournir matière à une raillerie douce et fine, telle que la comportait l'éloquence judiciaire. Ici l'on s'attend bien que Cicéron procède plus sévèrement, mais néanmoins sans se refuser l'espèce de force que peut prêter au raisonnement la plaisanterie délicate qui naît des choses mêmes, et n'offense pas les personnes. Cicéron ne pouvait pas se priver de cette partie de la discussion, qu'il manie aussi bien qu'aucune autre, et l'une de celles qui forment chez lui comme l'assaisonnement de ses banquets philosophiques. Il tâche de faire sentir à Caton même, et fait très-aisément comprendre à quiconque n'est pas stoïcien, que Zénon et ses disciples ont méconnu la nature humaine en voulant trop l'élever; que d'ailleurs leur philosophie a un double inconvénient, d'abord en ce qu'ils se sont fait un langage d'école tellement conventionnel, que leurs termes, souvent détournés de leur acception propre, ne peuvent être entendus de personne; de plus, en ce que, se refusant tout moyen de persuasion dans la chose où il est le plus important de persuader, dans la morale, ils lui ôtent son plus grand charme et son pouvoir le plus universel, et ne disent jamais rien au cœur, pour s'adresser toujours à la raison. En effet, tout le stoïcisme était resserré dans une suite de formules exiguës, d'argumentations abstraites, et, comme dit Cicéron, de petites *conclusioncules* (car l'expression me

paraît assez heureuse pour passer du latin au français) qui dessèchent et exténuent tellement la morale, que, n'ayant plus ni suc, ni mouvement, ni couleur, elle est comme réduite en squelette; et que, quand j'entends les aphorismes stoïques, tels qu'ils sont, par exemple, dans le *Manuel d'Épictète*, je crois entendre un cliquetis de petits ossements. Ce n'est pas que cette secte n'ait compté parmi ses disciples de très-grands hommes. Mais il ne faut pas s'y tromper : ce n'est pas parce qu'ils étaient stoïciens qu'ils furent grands; mais la hauteur de leur caractère se trouva au niveau des principes du Portique dans ce qu'ils ont de beau et de bon, c'est-à-dire dans la prééminence donnée à la vertu sur toute chose; et ils ne comptèrent le reste que pour un assortiment scolastique, qui était pour ainsi dire le protocole de la secte.

Cicéron leur reproche avec justice de n'avoir rien produit qu'on puisse opposer, pour l'utilité générale, à ce qu'avaient écrit Platon et Aristote, et plusieurs de leurs disciples, sur les mœurs et la législation. « Cléante et Chrysippe, poursuit-« il, ont pourtant essayé de faire une rhétorique; « mais ils s'y sont pris de façon qu'il n'y a rien « de meilleur à lire pour apprendre à ne jamais « parler; et cependant quel faste et quelle pré-« tention! A les entendre, ils vont enflammer « les âmes. Et comment? C'est que *l'univers est « la cité de l'homme*. Fort bien : voilà donc les

« habitants de Pouzzoles dont le monde est la « ville municipale ! C'est avec ces mots d'inven-« tion qu'ils prétendent *mettre le feu aux ames !* « Ils l'éteindraient, s'il y était. S'ils parlent de la « puissance de la vertu, ils vous pressent avec de « petites questions comme avec des aiguilles ; et « quand vous avez dit oui, l'ame n'a rien en-« tendu ; il n'y a rien de changé en nous, et l'on « s'en va comme on était venu. Est-ce donc que « la nouveauté des termes change la nature des « idées et des sentiments ? Je viens vous deman-« der comment il se peut que la douleur ne soit « pas *un mal ;* et vous me répondez que la dou-« leur est une chose fâcheuse, incommode, « odieuse, difficile à supporter. Eh bien ! vous « avez mis une définition à la place du mot : « soit ; mais pourquoi cette chose fâcheuse, in-« commode, odieuse, etc., n'est-elle pas un mal ? « — C'est que dans tout cela il n'y a, ni malice, « ni fraude, ni méchanceté, ni faute, ni honte, « et par conséquent point de *mal.* — Supposons « que je puisse m'empêcher de rire en appre-« nant qu'il n'y a pas de malice, ni de fraude, « ni de honte, dans la douleur, me voilà bien « avancé ! Et comment cela m'apprendra-t-il le « moyen de supporter courageusement la dou-« leur ? — C'est que l'homme qui regarde la dou-« leur comme un *mal* ne saurait être courageux. « — Soit ; mais comment le sera-t-il davantage « en la regardant seulement comme une chose

« fâcheuse, incommode, odieuse et difficile à « supporter? Je vous défie de me le dire; car le « courage et la faiblesse assurément tiennent aux « choses mêmes, et non pas aux différents noms « qu'on leur donne. »

Vous voyez avec quelle grace et quelle légèreté d'escrime Cicéron ne laisse pas de porter de rudes atteintes; et si vous étiez curieux d'entendre au moins quelqu'un des paradoxes stoïques dont il se divertit si gaiement, permettez que je me borne à un seul, qui suffira, parmi cent autres, pour faire voir jusqu'où l'on peut, avec de bonnes intentions, pousser l'extravagance philosophique. Les stoïciens tenaient *que tous ceux qui n'étaient pas parfaitement sages, étant également misérables, celui qui avait tué son père n'était pas plus misérable que celui qui, vivant d'ailleurs en honnête homme, n'était pas encore parvenu à la parfaite sagesse.* Et cette parfaite sagesse, comme on peut le penser, ne se trouvait que dans le stoïcien : et en vérité elle ressemble fort à la parfaite folie. Mais au ridicule de l'assertion il faut joindre celui de la comparaison dont ils l'appuyaient. *De deux hommes qui se noient*, disaient-ils, *celui qui est près de la superficie de l'eau ne respire pas plus que celui qui est au fond :* donc, etc. Vous en riez, comme Cicéron : mais c'est au moins ici un ridicule innocent; et il faut avouer que les stoïciens, généralement probes dans leur conduite, étaient dans

leur doctrine les plus honnêtes et les meilleurs de tous les fous.

L'objet des cinq dissertations en dialogue, qu'on appelle les *Tusculanes*, parce qu'elles eurent lieu à la maison de campagne qu'avait Cicéron à Tusculum (1), est de chercher les moyens les plus essentiels pour le bonheur ; et l'auteur en marque cinq : le mépris de la mort, la patience dans la douleur, la fermeté dans les différentes épreuves de la vie, l'habitude de combattre les passions, enfin la persuasion que la vertu ne doit chercher sa récompense qu'en elle-même. Toute cette théorie, qui ne mérite que des éloges, est plus ou moins empruntée de ce que l'Académie et le Portique avaient de meilleur, et toujours ornée, corrigée et enrichie par Cicéron, qui la professe en personne d'un bout à l'autre de l'ouvrage. Tout ce que la philosophie naturelle a de plus beau en métaphysique et en morale est ici embelli par l'éloquence; et ce qu'il peut y avoir de défectueux ou d'incomplet ne doit pas être imputé à l'auteur, puisque la révélation seule l'a suppléé pour nous. Il prouve très-bien que, dans toutes les hypothèses, la mort n'est point un mal en elle-même; puisque, dans le cas où tout l'homme périrait, le néant est insensible : que si l'ame est immortelle, comme il le pense et l'établit de toute sa force, ce n'est pas la mort même

(1) Aujourd'hui Frascati.

qui est un mal pour le méchant, mais seulement les peines qui la suivront, et qui ne sont que la suite de ses fautes; pour l'homme de bien, elle est plutôt à désirer qu'à craindre, puisqu'elle lui ouvre une meilleure vie. Il appuie d'arguments très-plausibles l'immortalité de l'ame, et la mémoire sur-tout lui paraît en nous une faculté merveilleuse, qui ne peut appartenir à la matière. Quant à ceux qui nient l'immortalité de l'ame, parce qu'ils ne conçoivent pas ce que peut être l'ame séparée du corps, il leur répond fort à propos : « Et concevez-vous mieux ce « qu'elle est dans son union avec le corps? » Réponse très-digne de remarque; car elle fait voir qu'il avait du moins aperçu ce genre de démonstration dont la bonne philosophie moderne a tiré et peut tirer encore un si grand avantage, et qui consiste à se servir de ce qui est reconnu certain et pourtant inexplicable, pour renverser la dialectique très-commune et très-fausse, qui nie d'autres faits tout aussi certains et tout aussi démontrés, seulement parce que l'intelligence humaine ne peut pas les expliquer.

Cicéron a très-bien senti tout le faux de cette manière de raisonner, en usage de son temps comme du nôtre, et qui n'a d'autre effet qu'une ignorance volontaire de ce qu'on peut savoir, très-misérablement fondée sur l'ignorance invincible de ce qui est au-dessus de nous. Voici, à ce sujét, un échantillon de sa logique : « L'origine

« de notre ame ne saurait se trouver dans rien « de ce qui est matériel, car la matière ne saurait « produire la pensée, la connaissance, la mé- « moire, qui n'ont rien de commun avec elle. Il « n'y a rien dans l'eau, dans l'air, dans le feu, « dans ce que les éléments offrent de plus subtil « et de plus délié, qui présente l'idée du moindre « rapport quelconque avec la faculté que nous « avons de percevoir les idées du passé, du pré- « sent et de l'avenir. Cette faculté ne peut donc « venir que de Dieu seul; elle est essentiellement « céleste et divine. Ce qui pense en nous, ce qui « sent, ce qui veut, ce qui nous meut, est donc « nécessairement incorruptible et éternel; et nous « ne pouvons pas même concevoir l'essence di- « vine autrement que nous ne concevons celle « de notre ame, c'est-à-dire, comme quelque chose « d'absolument séparé et indépendant des sens, « comme une substance spirituelle qui connaît et « qui meut tout. Vous me direz : Et où est cette « substance qui connaît et meut tout? et com- « ment est-elle faite? Je vous réponds : Et où « est votre ame? et comment se la représenter? « Vous ne sauriez me le dire, ni moi non plus. « Mais si je n'ai pas, pour la comprendre, tous « les moyens que je voudrais bien avoir, est-ce « une raison pour me priver de ce que j'ai? L'œil « voit et ne se voit pas : ainsi notre ame, qui voit « tant de choses, ne voit pas ce qu'elle est elle- « même; mais pourtant elle a la conscience de

« sa pensée et de son action (1). — Mais où habite-« t-elle ? et qu'est-elle? — C'est ce qu'il ne faut « pas même chercher... Quand vous voyez l'ordre « du monde et le mouvement réglé des corps cé-« lestes, n'en concluez-vous pas qu'il y a une « intelligence suprême qui doit y présider, soit « que cet univers ait commencé et qu'il soit l'ou-« vrage de cette intelligence, comme le croit « Platon, soit qu'il existe de toute éternité, et « que cette intelligence en soit seulement la mo-« dératrice, comme le croit Aristote? Vous re-« connaissez un Dieu à ses œuvres et à la beauté « du monde, quoique vous ne sachiez pas où « est Dieu ni ce qu'il est : reconnaissez de même « votre ame à son action continuelle, et à la « beauté de son œuvre, qui est la vertu. »

D'après la vénération profonde qu'il eut toujours pour le divin Platon (car c'est le nom que lui donne toute l'antiquité), vous ne serez pas surpris de retrouver chez lui ce que vous avez entendu du philosophe grec sur l'étude de la mort; et si j'en fais ici mention, c'est pour constater une opinion qui a été la même dans ces deux grands hommes sur un point de morale que l'on imagine communément tenir à un abus de spiritualité ou d'austérité, et dont on a fait à la philosophie chrétienne un reproche très-mal fondé. Vous voyez que là-dessus Platon et

(1) Je pense : donc je suis, disait Descartes.

Cicéron, qu'on n'a jamais accusés de rigorisme, ont parlé comme les Chrétiens; et il est d'autant plus singulier qu'ils aient mis en avant ce principe, qu'ils n'avaient pas pour l'appuyer les motifs puissants que notre religion seule y a joints. « Que faisons-nous, dit Cicéron, quand nous « séparons notre ame des objets terrestres, des « soins du corps et des plaisirs sensibles, pour la « livrer à la méditation? que faisons-nous autre « chose qu'apprendre à mourir, puisque la mort « n'est que la séparation de l'ame et du corps? « Appliquons-nous donc à cette étude, si vous « m'en croyez; mettons-nous à part de notre « corps, et accoutumons-nous à mourir. Alors « notre vie sur la terre sera semblable à la vie du « ciel; et quand nous serons au moment de rompre nos chaînes corporelles, rien ne retardera « l'essor de notre ame vers les cieux. »

Dans l'excellent traité *sur la nature des Dieux*, Cicéron paraît s'être proposé sur-tout de prouver et de justifier la Providence. Il introduit d'abord un épicurien qui déraisonne contre elle, d'après les dogmes qui semblent appartenir particulièrement au maître de cette école; car, pour son atomisme, on sait qu'il l'avait pris tout entier de Démocrite, quoiqu'il le traitât fort mal dans ses livres. Cicéron voit là une sorte d'ingratitude: c'était plutôt, ce me semble, un petit artifice de la vanité d'Épicure, qui affectait de déprécier celui dont il avait emprunté son système phy-

sique, afin de faire croire qu'il n'y avait de bon que ce qu'il y avait mis ou paru mettre du sien. Pour ce qui est de l'obligation, elle était mince, et les atomes, tant ceux de Démocrite que ceux d'Épicure, n'avaient pas fait assez de fortune pour valoir la peine qu'on se les disputât, quoique Lucrèce ait pris celle de les mettre en vers; car rien n'empêche d'habiller l'erreur aussi poétiquement que la vérité, comme on peut parer la laideur aussi-bien que la beauté. Cicéron, qui d'ailleurs paraît faire cas du personnel d'Épicure, dit en termes exprès que toute *sa philosophie était universellement méprisée des hommes instruits.* « Je ne sais comment il se fait, dit à ce « propos Cicéron, qu'il n'y a rien de si absurde « qui n'ait été avancé et soutenu par quelque « philosophe. » Épicure, en ce genre, ne fut pas mal partagé, et ses dieux étaient encore bien plus ridicules que son monde d'atomes; car, après tout, nous n'avons aucune idée de la manière dont le monde a été fait : mais la métaphysique, analysant les notions du plus simple bon sens, avait, dès le temps d'Épicure, reconnu les attributs nécessairement renfermés dans l'idée de la Divinité. Il n'en fallait pas davantage pour rire de pitié du beau loisir, et de la belle indolence, et de la bienheureuse insouciance dont Épicure gratifiait ses dieux, qui ne devaient se mêler de rien, de peur de se fatiguer; qui ne devaient s'offenser de rien, de peur de se cha-

griner, ni s'intéresser à rien, de peur de troubler cette parfaite tranquillité qu'Épicure devait attribuer à ses dieux, comme à son sage; car Épicure était un raisonneur si conséquent! Vous pouvez imaginer que le stoïcien Balbus, que Cicéron met en tête de l'épicurien, a beau jeu contre tant d'inepties; car si les stoïciens déliraient en voulant faire de leur sage un dieu, ils avaient de la Divinité des idées très-saines; et Balbus s'amuse beaucoup de son épicurien, qui, ne soupçonnant aucune différence entre la nature divine et la nature humaine, semble persuadé que l'action de Dieu est un travail comme celle de l'homme; que Dieu ne saurait bâtir sans instruments et sans outils, non plus que l'homme; qu'il ne saurait veiller sur son ouvrage sans se tourmenter, non plus que l'homme, ni même punir sans être blessé, quoique les juges mêmes de la terre punissent le crime sans trouble et sans colère.

Il faut ici rendre justice aux anciens : toute cette théologie d'Épicure, qui a été renouvelée de nos jours avec les mêmes arguments et presque avec les mêmes termes (1), fut, parmi eux, si généralement bafouée, qu'enfin un de ses disciples n'imagina d'autre moyen, pour soustraire à tant de ridicule la mémoire de son maître, que de publier, comme un fait dont il était con-

(1) Notamment dans le *Code de la Nature*, de Diderot.

fident, qu'au fond Épicure n'avait jamais cru à l'existence de la Divinité, et que c'était uniquement pour voiler son athéisme, et se dérober à l'animadversion des lois, qu'il avait eu recours à cette impertinente doctrine, qui, sans anéantir expressément la Divinité, du moins en fabriquait une assez oiseuse pour être sans conséquence, ou assez méprisable pour en dégoûter.

Il prétendait, entre autres folies, que les dieux étaient nécessairement de forme humaine, attendu qu'ils devaient avoir la plus belle de toutes, et qu'il n'y en avait point de plus belle que celle de l'homme. L'interlocuteur, qui est ici son adversaire, le réfute avec beaucoup de gaieté; mais je ne sais si le sérieux soutenu dont l'épicurien débite les cahiers de sa secte, et qui ressemble fort à celui des matérialistes modernes, n'est pas encore plus plaisant. Avec quelle noble fierté il se glorifie des grandes lumières apportées par Épicure, des grands services qu'il a rendus à l'humanité! On croit entendre un des professeurs de nos jours. « Vous avez mis au-dessus « de nos têtes, dit-il, un despote éternel qu'il « faut craindre jour et nuit; car, qui ne redou- « terait pas un Dieu qui veille à tout, qui pense « à tout, qui observe tout, qui se croit chargé « de tout, en un mot, un Dieu toujours occupé « et affairé? Épicure nous délivre de toutes ces « craintes, comme il délivre les dieux de tout « embarras. Il vous remet en liberté; il vous ap-

« prend à ne rien appréhender d'un être qui n'est « pas plus capable de faire le moindre chagrin à « personne que d'en prendre lui-même. C'est là « la véritable idée que l'on doit avoir d'une na- « ture excellente et parfaite, et *le culte pieux et* « *saint* que nous lui rendons. »

Une des difficultés qu'il élève contre la création, et qui a été aussi fort répétée parmi nous, c'est de demander ce que faisait Dieu avant de faire le monde, et comment et pourquoi il l'a fait dans un temps plutôt que dans un autre. Il ne peut se figurer Dieu sortant tout à coup de son repos éternel pour produire tant de choses, après avoir été si long-temps sans rien faire. « Et pour qui tout cela? Pour les hommes. Mais « la plupart des hommes sont fous; et Dieu, qui « ne saurait travailler pour les fous, a donc tra- « vaillé pour un bien petit nombre! »

Comme cette objection a été cent fois rebattue de notre temps, et que ce n'est pas ici le lieu d'approfondir des théories métaphysiques, je me bornerai à observer que, si quelque chose pouvait encore étonner dans l'extravagance de l'orgueil humain, ce serait de l'entendre dire à Dieu: Je ne concevrai jamais que tu aies fait tout ce que nous voyons, à moins que je ne sache pourquoi tu ne l'as pas fait plus tôt, et ce que tu faisais auparavant; et je ne puis croire que tu aies jamais rien produit, à moins que tu ne me rendes compte de tout l'emploi de ton éternité.

Cicéron traite fort légèrement les futiles chicanes de nos épicuriens; mais il est très-grave et très-sévère sur les conséquences désastreuses de ces systêmes irréligieux, qui ne vont à rien moins qu'à renverser les fondements de la société; et là-dessus il parle comme tous les hommes sages et honnêtes ont parlé depuis Cicéron jusqu'à nous. Vous ne doutez pas non plus qu'il ne soit très-éloquent dans la description des beautés, des richesses et de l'harmonie du monde physique: c'est un des morceaux où il semble avoir mis le plus de soin et d'étendue, et avoir pris le plus de plaisir. Mais il faudrait aussi tant de soins pour lutter en français contre ce chef-d'œuvre d'élocution latine (1), que je suis obligé de me refuser ce plaisir, qui en serait un pour moi, si je n'étais entraîné plus loin par la multitude des objets, et resserré par la nécessité de les borner.

Mais, toujours fidèle à la méthode académique de plaider également le pour et le contre, Cicéron, après que Balbus a comme préludé par une légère escarmouche contre l'épicuréisme, oppose au défenseur de la Providence l'académicien Cotta, qui engage un combat plus sérieux, et déduit avec beaucoup de force les difficultés réelles sur la question du mal moral, et si réelles, que la

(1) Voyez le second livre *de Natura Deorum*, § 39 et suivants : *Ac principio terra universa*, etc. Cicéron n'a jamais rien écrit de plus élégant.

révélation seule a pu en donner l'entière solution. Cependant Cicéron, trop sensé et trop judicieux pour ignorer que des difficultés même insolubles ne décident rien contre des preuves positives qui forcent l'assentiment de la raison, et qu'il ne résulte rien de ces difficultés, si ce n'est qu'en ces matières nous n'en savons pas assez pour répondre à tout; Cicéron, qui sentait que l'idée de la Providence était en elle-même inséparable de l'idée de la Divinité, au point que l'une ne peut exister sans l'autre, et que toutes les deux sont aussi démontrées que nécessaires; que si la démonstration ne détruit pas toutes les objections, les objections peuvent encore moins détruire les preuves admises, ce qui est reçu partout en logique; Cicéron conclut, pour ce qui le concerne, en faveur de Balbus, dont l'opinion lui paraît approcher le plus de cette probabilité, le seul résultat admis dans l'Académie, et dont vous avez vu que les conséquences équivalaient dans le fait à celles de la certitude.

Il avait fait un ouvrage fort considérable en six livres, dans le même genre et avec le même titre que celui de Platon, *de la République*. Nous l'avons perdu. Et il le fit suivre aussi d'un autre, *sur les Lois*, qui ne nous est parvenu que fort mutilé. La partie qui nous en reste est, moitié morale et religieuse, moitié politique. Il met, Comme Platon, Aristote et tous les anciens, une importance majeure à la religion et au culte, qui

tiennent une très-grande place dans les trois livres qui nous restent de son traité *sur les Lois*. C'est lui-même qui porte la parole devant Quintus son frère, et son ami Atticus, qui l'écoutent beaucoup plus qu'ils ne le contredisent. On voit à peu près, par cet ouvrage, quel était le fond de celui dont il était la suite, et que son plan de gouvernement était *le pouvoir* du peuple toujours dirigé par l'*autorité* du sénat : et dans ce mot d'*autorité* était contenue, dans la langue latine dont nous l'avons pris, l'idée d'une puissance de raison, différente de celle du peuple, qui n'est qu'une puissance de force. C'est la distinction reconnue par tous les bons latinistes entre les mots *potestas* et *auctoritas*, dont le premier se dit indifféremment en bien et en mal, et dont le second ne s'emploie jamais qu'en éloge, et emporte toujours une idée de respect. C'est pour cela que les Romains disaient dans tous leurs actes, *Senatus Populusque romanus*, mettant toujours le sénat au premier rang. De même, par le mot de *citoyens*, ils n'entendaient que ceux qui jouissaient des droits de cité; ce qui demandait beaucoup de conditions, et ce qui fut long-temps fort restreint. Ils ne se rendaient pas moins difficiles sur la profession de soldat, et ne confiaient la défense de l'état qu'à ceux dont les propriétés étaient le garant de leur intérêt à la chose publique. Il fallait donc un certain revenu pour servir dans les armées, et avant

tout, il fallait être de condition libre. Marius, qui le premier arma des esclaves, ce que n'avait jamais fait Rome dans ses plus grands dangers, donna un scandale extraordinaire et nouveau. Des lois *populaires* étendirent ensuite le droit de cité jusqu'à un excès qui accéléra la chute de la république, quoique jamais il n'ait été poussé jusqu'à devenir universel. Les seuls citoyens de Rome eurent aussi le droit de suffrage pendant six cents ans; et quand les tribus de l'Italie y furent admises, au temps des guerres de Marius, la république croulait de toutes parts. Il ne faut donc pas s'étonner que Cicéron, dans ses livres de politique et de philosophie, témoigne par-tout un si profond mépris pour la multitude: c'étaient les principes de l'aristocratie romaine, dont je ne dois être ici que l'historien, et non pas le juge. On sait assez que ces questions seraient ici d'autant plus oiseuses, qu'elles ne se décident point par le raisonnement, et ne sont qu'une perte de temps et de paroles.

Cicéron s'étend beaucoup et très-disertement sur la justice naturelle, comme étant la régulatrice de toutes les lois; et il la fait dépendre elle-même de la justice divine, qu'il établit comme la seule sanction de la justice humaine. Voici ses termes : « Que le premier fondement de tout soit « cette persuasion générale, que les dieux sont « les maîtres et les modérateurs de tout; que « toute administration est subordonnée à leur

« pouvoir et à leur providence; qu'ils sont les « bienfaiteurs du genre humain; qu'ils observent « ce qu'est en lui-même chaque individu, ce qu'il « fait, ce qu'il se permet, dans quel esprit et « avec quelle piété il pratique le culte public; et « qu'ils font le discernement des gens de bien et « des impies. Voilà ce dont il faut que tous les « esprits soient pénétrés pour avoir la connais- « sance de l'utile et du vrai. »

S'il attache tant de prix à la religion, ce n'est sûrement pas qu'on puisse le taxer de la moindre teinte de superstition et de crédulité. Jamais homme n'en fut plus éloigné : il suffirait, pour s'en convaincre, si là-dessus sa réputation n'était pas faite, de lire son traité *de la Divination;* c'est là qu'il a passé en revue tous les genres de charlatanisme en général, tous les prestiges, toutes les impostures, toutes les rêveries qui composaient la prétendue science des oracles, des prodiges, des auspices, des prophéties sibyllines, etc. Jamais la raison n'a été plus sévère à la fois et plus gaie : il ne fait grace à rien; il donne même les meilleures explications naturelles de quelques faits avoués de son temps, et que son frère Quintus, très-entêté de la divination, lui cite comme merveilleux, et qui en ont en effet l'apparence. Cicéron lui répond, entre autres choses aussi justes qu'ingénieuses, qu'il ne prétend pas non plus que les devins soient assez malheureux pour qu'une chose n'arrive jamais par hasard, parce

qu'ils l'auraient prédite à tout hasard. Il conclut de tout son ouvrage que l'homme raisonnable doit respecter la religion, et mépriser la superstition. Il était augure, et son frère lui demande s'il parlerait dans le sénat ou devant le peuple comme il vient de parler dans son jardin entre un frère et un ami sur cette partie de la divination qui tient au culte public, comme les auspices et l'expiation des prodiges. Il répond fort sensément que tout ce que les lois ont consacré comme police religieuse n'a rien de commun avec la philosophie, et que l'homme public et le citoyen doivent alors respecter comme police ce que les lois ont fait entrer dans l'ordre politique, parce que le mépris des lois est toujours un mauvais exemple et un délit; mais que le langage public de l'augure n'oblige à aucune croyance la raison du philosophe, pas plus que le citoyen n'est obligé à croire bonnes toutes les lois auxquelles il est pourtant tenu d'obéir. Cette distinction est très-bien fondée, et un païen ne pouvait faire une meilleure réponse. En total, sur cette matière, que Cicéron semble avoir épuisée, les modernes, qui se sont le plus moqués de la superstition, n'ont pu que le répéter.

Parmi les anciens livres de morale, je ne pense pas qu'il y en ait un meilleur à mettre entre les mains de la jeunesse que le *Traité des Devoirs* (1)

(1) On le faisait lire aux écoliers, dans toutes les maisons

de Cicéron. Il roule entièrement sur la comparaison et la concurrence de l'honnête et de l'utile, qui est en effet pour l'homme social l'épreuve de tous les moments et la pierre de touche de la probité. Il écarte les arguties des stoïciens, mais il s'approprie leurs principes, généralement bons à cet égard; il en sépare ce qui est outré, et adapte à leurs dogmes toujours secs, même quand ils sont vrais, sa diction attrayante et persuasive. Il entre, sans diffusion et sans superfluité, dans tous les détails des devoirs de la vie, et donne une grande force à la liaison réelle, et beaucoup plus étroite et plus essentielle qu'on ne pense communément, entre les devoirs de rigueur et les devoirs de bienséance. Il est triste et honteux d'être obligé d'avouer que, sur ce point important, les anciens étaient plus sévères, et par conséquent plus judicieux que nous. Ils avaient senti combien c'est une grande loi morale et sociale que de se respecter soi-même devant les autres, et de respecter les autres à cause de soi, dans les paroles et dans tous les dehors dont l'homme est le juge et le témoin, quand Dieu seul est le juge de l'intérieur. L'histoire de

---

d'éducation publique; mais, autant que je m'en souviens, on s'occupait trop exclusivement du style, et pas assez des choses mêmes, qui pourtant ne sont point au-dessus de la portée de cet âge, et peuvent être des semences d'honnêteté et de vertu.

la censure romaine, tant que les mœurs publiques la soutinrent en même temps qu'elle les soutenait fournit des exemples de cette observation, trop connus pour les rappeler ici. L'indécence et la corruption qui suivirent trouvèrent une justification dans la doctrine des cyniques; et il n'y a rien d'étonnant, leur nom même (1) était celui de l'impudence : mais il est plus facheux que la grossièreté et le scandale aient eu des patrons au Portique, au moins dans les paroles. C'était la suite de ces généralités mal entendues, qui ne sont qu'un abus de la métaphysique mal appliquée. La métaphysique devient folie dès qu'elle sort des choses purement intellectuelles, comme tout ce qui est déplacé devient mauvais. C'est la pire espèce d'erreur philosophique, dangereuse dans tous les temps, mais qui chez les anciens ne s'étendit guère au-delà des écoles comme autorité, et n'alla guère, comme exemple, au-delà des ridicules et des vices; au lieu que de nos jours elle a produit des scandales atroces et des crimes publics : progrès déplorable, mais assez naturel, en ce que la démence des imitateurs va toujours au-delà de celle des modèles, et que l'excès dans l'imitation est

(1) *Cynique* vient d'un mot grec qui signifie *chien*. On appela ainsi cette secte, parce qu'elle faisait profession d'aboyer après tout le monde, et de n'avoir honte d'aucune indécence.

un des caractères, ou de notre vivacité, ou de notre vanité.

Cicéron, qui adresse son ouvrage à son fils alors étudiant à Athènes, l'avertit de ne pas en croire les cyniques, ni même les stoïciens, sur cet article presque cynique, qui ont beaucoup argumenté contre la pudeur et la décence, sous prétexte que ce qui n'est pas honteux en soi ne l'est pas non plus à dire ou à faire en présence d'autrui. Il réfute aisément ce sophisme en puisant ses raisonnements dans la nature même, dont les indications impérieuses et générales ont été le premier type des lois de la société. « Suivons « la nature, conclut-il, et évitons tout ce qui « blesse la modestie des oreilles et des yeux. »

Aucun ancien n'a mieux vu ni mieux développé l'accord des principes de la raison avec ceux de l'ordre social, et c'est un des plus puissants moyens dont il se sert pour rectifier cette fausse notion, et même cette fausse dénomination d'*utile*, vulgairement attribuée par chacun à son intérêt particulier. Il démontre lumineusement que ce qui tend à détruire l'harmonie du corps social dont nous sommes membres ne peut en effet nous être *utile*; et cette théorie, qui est indiquée par Platon, est si puissamment conçue et éclairée par Cicéron, qu'on peut dire qu'elle lui appartient. Nous lui avons donc l'obligation d'avoir affermi plus que personne cette seconde base de la morale: elle est liée, chez lui, comme chez

Platon, à la première, qui est la loi divine; mais celle-ci est la seule que Platon semble avoir bien connue; il n'a fait qu'entrevoir l'autre. Et j'observerai par avance à quelques hommes que je vais combattre tout à l'heure, panégyristes de Sénèque au point d'être contempteurs de Cicéron, qu'en fait de vues vraiment philosophiques, celle-ci est bien autrement importante, bien autrement étendue que toutes les sentences de Sénèque. C'est déja un très-grand avantage de Cicéron; et combien il en a d'autres! Combien cette manière de sanctionner l'honnêteté, et de décréditer l'intérêt privé, est supérieure, sous tous les rapports, aux subtilités et aux exagérations stoïciennes, qui sont tout le fond de la philosophie de Sénèque!

Jamais, d'ailleurs, Cicéron ne tombe dans les conséquences outrées; ce qui est encore un vice capital du Portique et de son élève Sénèque. Après qu'il a fait valoir, comme il le doit et comme il le peut, cette loi sainte du maintien de l'ordre social, il se demande s'il sera quelquefois permis de sacrifier à la chose publique la modération et la modestie (1). Il répond décidément, non.. « Jamais l'homme sage et vertueux « ne fera des actions honteuses et criminelles en

(1) Il ne faut pas oublier que ces mots ont ici toute l'étendue que doit leur donner le langage philosophique, qui comprend tout ce qui est renfermé dans l'idée du mot.

« elles-mêmes; jamais, *pas même pour le salut* « *de la patrie*. Et pourquoi? C'est que la patrie « elle-même ne le veut pas; et la meilleure ré- « ponse à cette question, c'est qu'il ne peut ja- « mais arriver de conjoncture telle, qu'il soit de « l'intérêt de la chose publique qu'un honnête « homme fasse rien de coupable et de honteux. »

Si vous vous rappellez à ce sujet tout le mal qu'on a fait avec les mots de *civisme* et de *modéré*, vous en conclurez que les *révolutionnaires*, qui se disaient *philosophes*, ne l'étaient sûrement pas à la manière des anciens, ou plutôt qu'ils n'avaient pas plus de philosophie que de politique et d'humanité.

Vous n'avez pas besoin de Cicéron pour détester la doctrine de ceux qui ordonnaient qu'un fils *accusât* son père, ou un père son fils, et *qu'il le traînât lui-même au supplice*, non pas seulement pour des actes quelconques, mais pour des opinions ou avouées ou même intérieures, supposées ou présumées. Ce n'est donc que pour vous donner le plaisir de respirer au sein de la nature que je vous citerai encore un vrai philosophe, qui connaît assez bien la politique pour ne la mettre jamais en contradiction avec la nature. Il parcourt une foule de ces cas possibles où un devoir semble contredire l'autre; et il entre dans tous ces détails, d'abord parce qu'il traite de cette partie de la morale qui consiste dans les différents degrés du devoir, ensuite parce que

cette espèce d'opposition apparente se rencontre fréquemment dans le cours de la vie civile. Il ne se borne point aux cas les plus communs; il suppose les plus rares, et se sert en exemple de ce qui était le plus énorme attentat chez les Romains, le sacrilége. « Si vous savez que votre père « a pillé un temple, qu'il a pratiqué des souter-« rains pour voler le trésor public (toujours ren-« fermé dans un temple), devez-vous le dénoncer « aux magistrats? Ce serait un crime. Il y a plus : « s'il est accusé dans les tribunaux, vous devez le « défendre autant qu'il vous sera possible. — « Quoi! l'intérêt de la chose publique n'est donc « pas avant tout? — Avant tout assurément; mais « le premier intérêt de la chose publique est que « les devoirs de la nature soient observés, et que « la piété filiale ne soit pas violée. — Mais si mon « père veut s'emparer de la tyrannie, ou trahir la « patrie, garderai-je le silence? — Ce cas unique « est différent. Vous devez alors mettre tout en « usage pour détourner votre père du crime qu'il « médite. S'il persiste, vous devez alors préférer « le salut de la patrie à celui de votre père. »

Cicéron est conséquent. Le vol du trésor public, ou la profanation d'un temple, ne va pas au renversement d'un corps politique et de l'ordre social, et dès lors le respect pour les lois de la nature est toujours la première des lois. Mais s'il s'agit d'un cas où la chose publique est évidemment menacée de sa ruine, son intérêt est

avant tout autre devoir, puisque tous les devoirs ne vont qu'à la conserver. Tel est l'avantage d'une morale dont les fondements sont si bien posés, que vous y trouverez la solution de tous les problêmes; et c'est conformément à ces principes que Brutus fit mourir ses deux fils, et ne fit que son devoir.

Cicéron est d'accord avec tous les moralistes, mais non pas avec tous les politiques, sur le choix des meilleurs moyens de maintenir le pouvoir, ceux de l'amour ou de la crainte : il prononce sans balancer. « Rien de plus favorable au main-« tien du pouvoir que l'amour : rien de plus con-« traire que la crainte. Il n'y a point de pouvoir « qui résiste à la haine universelle. Au reste, « ajoute-t-il, on conçoit très-bien que la domi-« nation fondée sur la force croit se soutenir par « la cruauté, et ce peut être la politique du des-« pote; mais cette politique, dans un état libre, « est ce qu'il y a de plus insensé. »

Il trace la règle des intérêts pécuniaires et mercantiles, dont la discussion est d'autant plus instructive, que ceux-là sont de tous les hommes et de tous les moments. Il décide toujours, conformément à son principe, qu'il est contraire à la nature de l'homme et des choses, c'est-à-dire, à ce qui fonde l'ordre social, d'ôter rien à personne de ce qui lui appartient, de lui causer le plus petit dommage, directement ou indirectement, par action ou par omission, de nuire de paroles

ou de réticence; et il résulte, de tous les exemples qu'il propose, cette grande vérité usuelle et pratique, que la probité, pour être complète, doit aller jusqu'à la délicatesse, ou, en d'autres termes, que la délicatesse n'est autre chose que la parfaite probité. « La disette est extrême à Rhodes, « et le blé par conséquent très-cher. Un marchand « d'Alexandrie en apporte, et, en raison du be- « soin, le vendra ce qu'il voudra; mais, en par- « tant d'Alexandrie, il a vu une foule d'autres « vaisseaux chargés de grains, et prêts à mettre à « la voile pour Rhodes. Le marchand honnête « homme est-il tenu de le dire aux Rhodiens? » Cicéron cite les avis opposés de deux philosophes fort austères et fort éclairés, et le pour et le contre est parfaitement discuté. Il décide pour l'affirmative, fondé sur cette règle, que l'acheteur ne doit rien ignorer de ce que sait le vendeur, sans quoi le marché n'est pas égal; et il doit l'être dans les principes de la société humaine. « Le si- « lence du vendeur, en pareil cas, est-il d'un « homme franc, droit, juste? Non. Il n'est donc « pas d'un honnête homme. »

J'ai toujours été étonné qu'en fait de commerce l'intérêt même n'ait pas fait un calcul qui serait l'éloge le plus efficace de la probité. Je suppose qu'un marchand, après avoir évalué ce que doit légitimement lui rapporter son commerce, se bornât au profit qui est le juste salaire de son travail, et la subsistance légitime de sa famille,

comme, par exemple, un intérêt de quinze pour cent, qu'on dit être celui du commerce; se défendît d'ailleurs de jamais y rien ajouter, de jamais surfaire, de jamais donner une qualité de marchandise pour une autre, d'en jamais cacher les défauts; en un mot, qu'il vendît toujours comme il voudrait acheter. Je mets en fait que cet homme, une fois connu pour tel, et il le serait bientôt, deviendrait dans un temps donné le plus riche de son état, et qu'il n'aurait pas de plus grand embarras que de suffire à la foule des acheteurs. Je sais bien que quelques-uns se sont piqués de n'avoir qu'un prix; mais cela est très-insuffisant, et même très-insidieux : l'expérience l'a bientôt fait voir. Ce que je propose est tout autre, et l'homme dont je parle serait tel, qu'on pourrait envoyer chez lui un enfant, pourvu qu'il sût dire ce qu'il faut, et qu'on pourrait prendre sa marchandise les yeux fermés. Je ne craindrais pour lui qu'une tentation, très-prochaine et très-forte, il est vrai, celle de faire de la confiance une fois bien établie un moyen de tromperie très-lucrative, au moins jusqu'à ce qu'elle fût reconnue; car le gain fait naître la soif du gain, et la fortune allume la cupidité. Mais ici encore la cupidité calculerait mal; car à peine la fraude serait-elle publique, qu'il ne vendrait plus rien : il serait le seul à qui l'on ne passât pas d'être fripon; et alors ce qu'il aurait gagné pendant un certain temps, et gagné mal,

vaudrait-il ce qu'il aurait pu bien gagner tout le reste de sa vie?

Mais voici des problêmes tout autrement épineux; aussi ne devaient-ils pas, selon moi, être même proposés. Au milieu d'un naufrage, deux hommes se jettent sur une planche qui n'en peut sauver qu'un; lequel des deux doit céder à l'autre? Cicéron décide qu'elle appartient à celui qui est le plus utile à la chose publique. Et qui en sera juge? Et quand l'un des deux jugerait en faveur de l'autre contre lui-même, ce qui serait déja beaucoup, cela suffirait-il pour vaincre le sentiment naturel et légitime de sa conservation? Cicéron prononce, de même, que, s'il s'agit de mourir de faim ou de froid, et qu'il y ait un aliment ou un vêtement disputé entre deux personnes, celle qui est la plus nécessaire à ses concitoyens a droit de s'emparer du pain ou de l'habit au préjudice de l'autre. Remarquez qu'il s'agit de deux personnes égales d'ailleurs en tout le reste; car les exemples de Cicéron ne sont pas de ceux qu'offre assez fréquemment l'histoire, comme des soldats qui font à peu près de semblables sacrifices à leur général, ou des sujets à leur souverain: encore n'est-ce pas dans cette extrémité de besoin physique où l'homme n'a plus guère qu'un mouvement machinal; et l'on pourrait douter, dans tous les cas, si ce qui est cité comme trait d'héroïsme et de dévouement, peut être prescrit comme devoir. Mais, en total, mon avis serait

que ces sortes d'hypothèses sortent de la sphère des devoirs, et doivent être en conséquence étrangères à un traité de morale. La morale suppose nécessairement l'homme jouissant de ses facultés morales. Or, dans les exemples allégués, où un homme est près de se noyer, ou de périr de faim ou de froid (ce sont les termes de Cicéron) (1), l'homme n'est qu'animal (2), et ce n'est plus le moment de lui tracer des devoirs quand il ne peut en sentir qu'un, le premier alors pour tous les êtres animés, celui de se conserver; et, en supposant même qu'il y eût en ce genre des phénomènes de magnanimité, ce qui est possible, on ne pourrait pas faire une règle de ce qui n'est qu'une exception.

Cicéron paraîtra moins rigoriste sur le serment, matière aussi souvent agitée qu'aucune autre. Il se range à l'opinion généralement reçue, non-seulement que, si l'on a juré de mal faire, le serment est nul, mais que tout serment imposé par la force n'est point obligatoire. «Le serment, dit-

(1) *Si fame aut frigore conficiatur.*

(2) Il est de fait qu'une faim extrême, un froid extrême, ôtent la raison. Dans nos lois, un homme qui, mourant de faim, prendrait un pain chez un boulanger, ne serait pas puni comme voleur. Il importe de prendre garde que je ne parle ici que de ce seul état, et que cette exception n'est pas dangereuse; car ce n'est pas cet état qui produit des crimes.

« il, tient à la conscience, et dès que vous n'avez « pas juré selon votre conscience, *ex animi sen-* « *tentiâ*, il n'y a point de parjure. » Mais il ne touche pas la question la plus délicate, si l'honnête homme peut jurer, par la crainte d'un danger quelconque, ce qu'il ne croit pas devoir tenir par respect pour son devoir. Je ne la traiterai pas non plus, parce qu'elle dépend d'un grand nombre de circonstances qui peuvent changer les obligations, au point qu'il n'est guère possible là-dessus de fixer une loi générale.

Les traités *de la Vieillesse* et *de l'Amitié*, naturellement moins abstraits que tous les autres, ont été si souvent traduits, et sont si connus de toutes les classes de lecteurs, que je me crois dispensé de tout examen et de tout extrait. Il y a long-temps que ces deux morceaux ont réuni tous les suffrages. Celui *de la Vieillesse* sur-tout a paru charmant, et d'autant plus qu'on s'y attendait moins : on a dit qu'il faisait appétit de vieillir. Si l'on a désiré quelque chose dans celui *de l'Amitié*, c'est peut-être en raison d'une attente contraire : personne n'aime la vieillesse, quoique chacun souhaite de vieillir ; et il est aussi commun de se piquer d'amitié que de se plaindre de la rareté d'un ami. Chacun prétend l'être, en répétant ce mot connu : *O mes amis! il n'y a plus d'amis*. Heureusement pour Cicéron, nous avons la preuve qu'il l'était, et qu'il en eut un. Ses lettres à Atticus attestent l'un et l'autre, et c'est

à lui aussi qu'il dédia son livre *de l'Amitié :* mais c'est Lélius qui en trace les caractères et les préceptes ; c'est lui qui dit que Scipion ne connaissait point de plus odieux blasphème contre l'amitié que ce mot d'un ancien : *Il faut aimer comme si l'on devait un jour haïr.* Ce mot vous révolte et moi aussi, et j'allais peut-être céder au plaisir d'en faire justice avec vous; mais je me rappelle qu'elle a déja été faite, et en vers, ce qui vaut toujours mieux que la prose quand les vers sont bons; et ceux-ci le sont, quoique l'auteur (1), distingué en d'autres genres, ait fait fort peu de vers en sa vie.

Ah! périsse à jamais ce mot affreux d'un sage,
Ce mot, l'effroi du cœur et l'effroi de l'amour!
Songez que votre ami peut vous trahir un jour.

---

(1) M. Gaillard, historien savant et éclairé, écrivain pur et élégant, dont les recherches utiles et laborieuses ont répandu beaucoup de lumière sur une grande partie de notre histoire. Il était mon confrère à l'Académie Française, et avait été de très-bonne heure un des gens de lettres dont l'estime et la bienveillance encouragèrent les travaux de ma première jeunesse. Il était d'ailleurs très-digne de bien parler de l'amitié : il fut honoré pendant trente ans de celle du vertueux et infortuné Malesherbes. La profonde retraite où il a vécu depuis la révolution l'a éloigné de moi sans que jamais je l'aie oublié; et j'ai saisi avec empressement cette occasion de laisser une marque de souvenir et de reconnaissance à un ancien confrère, aujourd'hui octogénaire, et que peut-être ne reverrai-je plus.

Qu'il me trahisse, hélas! sans que mon cœur l'offense,
Sans qu'une douloureuse et coupable prudence
Dans l'obscur avenir cherche un crime douteux :
S'il cesse un jour d'aimer, qu'il sera malheureux!
S'il trahit nos secrets, je dois encor le plaindre :
Mon amitié fut pure, et je n'ai rien à craindre.
Qu'il montre à tous les yeux les secrets de mon cœur :
Ces secrets sont l'amour, l'amitié, la douleur,
La douleur de le voir, infidèle et parjure,
Oublier ses serments, comme moi mon injure.

Cicéron doit revenir encore devant nous, sous les rapports du mérite philosophique, en comparaison avec Sénèque, dont il me reste à parler.

SECTION IV.

Sénèque.

Il y a quinze ou seize ans qu'il s'éleva une grande querelle sur Sénèque : elle ne fit pas, il est vrai, le même bruit en France et en Europe que celle dont Homère fut le sujet dans le siècle dernier et dans le nôtre. Sénèque ne tenait pas une assez grande place dans l'opinion pour intéresser dans sa cause autant de lecteurs qu'Homère; et la discussion sur les anciens et les modernes, dont celui-ci fut l'occasion, n'était d'ailleurs qu'une question de goût. On ne laissa pas, suivant l'usage, d'y mêler cette espèce d'aigreur qui naît si facilement de la contrariété des avis, et

les avoir écrites, c'est-à-dire comme une correspondance familière avec un ami et un disciple (car Lucilius paraît avoir été l'un et l'autre), la première critique qu'on pourrait en faire, c'est qu'elles ne sont rien moins que ce que l'auteur voulait qu'elles fussent. « Vous vous plaignez (1), « écrit-il à Lucilius, que mes lettres ne sont pas « assez soignées; mais soigne-t-on sa conversa- « tion, à moins qu'on ne veuille parler d'une « manière affectée? Je veux que mes lettres *res-* « *semblent à une conversation* que nous aurions « ensemble, assis ou en marchant. Je veux qu'elles « soient *simples et faciles, qu'elles ne sentent en* « *rien la recherche ni le travail.* » Certes, les *Lettres à Lucilius* ne tiennent pas plus de *la conversation* que du style épistolaire : ce sont, à peu de chose près, de petits sermons de morale, ou de petits traités de stoïcisme, ou de petites dissertations sur des matières de philosophie et

---

(1) Je me sers, dans tout cet article, de la traduction de La Grange, non qu'elle soit la meilleure possible, il s'en faut de beaucoup, mais elle est généralement assez bonne; et, comme je ne peux montrer ici Sénèque que traduit, j'ai cru devoir déroger cette fois à l'habitude où je suis de traduire moi-même, de peur qu'on ne m'accusât de gâter Sénèque pour le blâmer. Pour obvier à ce reproche, qu'il fallait prévoir comme tout autre, dès que l'on avait affaire à l'esprit de parti, je n'ai pu me servir d'un meilleur moyen que de suivre par-tout la version approuvée, revue et augmentée par les prôneurs de Sénèque.

d'érudition, souvent même rien n'indique que ce soient des *lettres*, hors le titre du recueil. Le ton est habituellement celui d'un philosophe en chaire ou sur les bancs; et le style, celui d'un rhéteur qui tombe souvent dans la déclamation, et la déclamation va quelquefois jusqu'à la puérilité (1).

L'éditeur de l'ouvrage posthume de La Grange, homme instruit, mais récusable dans une cause où il était partie, et où il se déclarait adorateur de Sénèque et disciple de Diderot, a voulu tirer avantage de ce reproche de Lucilius, qui semble opposé à celui qu'on a toujours fait à Sénèque, puisqu'ici l'on ne paraît taxer que de négligence celui que l'on a toujours accusé d'affectation. Mais l'éditeur s'est mis, ce me semble, à côté de la question en se mettant à la suite de Diderot.

---

(1) Telle est la manière dont on peut classer les diverses compositions : l'écrivain éloquent qui a toujours le style du sujet; le rhéteur qui veut tout agrandir et tout orner; le déclamateur qui s'échauffe à froid. La première classe est celle des grands génies et des modèles, comme, parmi nous, les Bossuet, les Montesquieu, etc.; la seconde, celle des hommes qui ont eu plus de talent que de jugement et de goût, comme Thomas, comme Raynal, Diderot, et bien d'autres après eux; la dernière et la plus nombreuse, celle des écrivains, ou mauvais ou très-médiocres, en prose ou en vers, qui sont le plus souvent boursouflés et vides, emphatiques et faux. Ce dernier caractère est généralement celui de la plupart des productions modernes depuis le milieu de ce siècle, d'où l'on peut dater la dépravation des esprits et du goût, qui depuis a toujours été et va toujours en croissant.

Il a l'air de croire, ainsi que lui, que les critiques si souvent renouvelées contre le style et le goût de Sénèque tombent sur sa *latinité*. J'aime à croire qu'il n'y a ici qu'une méprise : l'esprit de parti peut se méprendre de bonne foi. Mais pourtant dans tout ce que Diderot cite de ceux qu'il appelle *les détracteurs* de Sénèque, et que je ne connais que par les citations, il n'y a qu'une ligne sur la *latinité*, parmi une foule d'autres censures. Cette ligne porte que c'est un auteur *de la basse latinité*, et ces mots sont en guillemets : d'où l'on doit supposer qu'ils sont transcrits. Cependant, comme Diderot réfute tout le monde à la fois, la plupart du temps sans aucune désignation, mettant tout pêle-mêle, et ne se piquant ni de méthode ni d'exactitude, j'avoue que j'ai peine à croire que quelqu'un ait pu se servir d'une expression si impropre, et confondre le dernier âge des lettres romaines, qui était celui de Sénèque, avec cette époque très-postérieure qu'on nomma le *moyen âge*, qui fut véritablement celui de la *basse latinité*. Quoi qu'il en soit, Diderot et son éditeur profitent adroitement de ce mot, réel ou supposé, pour attribuer cette bévue à tous les censeurs de Sénèque, qui dans le fait n'ont jamais dit autre chose si ce n'est que la latinité de son temps n'était déja plus aussi généralement pure que celle du siècle d'Auguste; ce qui est reconnu de tous les philologues et de tous les bons critiques, et ce qui ne

fait rien du tout à la question. On ne manque pas de nous répéter ici très-gratuitement tout ce qui a été avancé de nos jours sur l'impuissance absolue où nous étions d'avoir un avis sur la diction des auteurs latins; et je ne crois pas devoir répéter ce que vous avez entendu dans nos premières séances (1) sur la valeur de cette assertion. J'ai fait voir alors combien elle devait être restreinte, et combien l'étendue qu'on voulait y donner était, ou de mauvais sens, ou de manvaise foi. Mais ce n'est point de *latinité* qu'il s'agit; c'était à Quintilien de juger en grammairien celle de Sénèque, et il n'en parle pas. Mais dans tous les temps nous pouvons juger son style, c'est-à-dire, le tour qu'il donne à ses pensées, à ses phrases, et le choix des figures qu'il emploie. Tout homme instruit peut y remarquer, même aujourd'hui, ce qu'il a de forcé, d'outré, de faux, d'obscur, d'entortillé, d'affecté: tout cela est vicieux par-tout et en tout temps, et se rencontre dans Sénèque à peu près à toutes les pages, plus ou moins. Je ne me souviens pas d'avoir vu en ma vie aucun homme de lettres qui en doutât. Diderot et son éditeur objectent qu'on n'a jamais rien cité à l'appui de cette opinion : c'est apparemment parce qu'elle n'avait guère été contestée. Mais comme ceci est propre-

(1) Voyez tom. I, pag. 124 et suivantes, chap. III, *de la Langue française comparée aux Langues anciennes.*

ment de notre ressort, je leur ferai le plaisir de citer, et, s'il le faut, jusqu'à satiété, c'est-à-dire, jusqu'au terme où l'ennui seul suffit pour tenir lieu de conviction.

Mais avant tout il faut rendre justice à ce qu'il y a de bon dans Sénèque, soit comme moraliste, soit comme écrivain. Je n'ai pas besoin d'assurer que cet auteur m'est aussi indifférent que tous les anciens dont j'ai parlé. Vous verrez, vers la fin de cet article, pourquoi les panégyristes que je combats ne peuvent pas *professer* la même impartialité, et comment la cause de Sénèque n'a été que le prétexte et l'occasion d'une querelle très-personnelle, une affaire de parti pour eux, qui ne saurait en être une pour moi.

S'il n'y a guère de pages qui n'offrent dans Sénèque des défauts plus ou moins choquants, il n'y en a guère non plus qui n'offrent quelque chose d'ingénieux, soit par la pensée, soit par la tournure. La morale de l'auteur est souvent noble et élevée, comme l'était celle des stoïciens: elle tend à inspirer le mépris de la vie et de la mort, et à mettre l'homme au-dessus des choses sensibles et passagères, et la vertu au-dessus de tout. C'est ce que vous avez déja vu dans Socrate, dans Platon, dans Plutarque, dans Cicéron, avec des couleurs et des nuances différentes. La prédication de Sénèque (car c'en est une, et il a l'air de prêcher quand les autres raisonnent) a une espèce de force qui n'est point dans les autres:

je dis une espèce de force, car si la meilleure et la véritable est celle qui est la plus efficace et qui produit le plus d'effet sur l'ame, la force de Sénèque n'est sûrement pas celle-là : sa chaleur est de la tête, et monte à la tête sans affecter le cœur. Il est proprement le rhéteur du Portique. Mais j'ose croire, et avec bien d'autres, que, parmi les anciens, l'orateur de la morale, c'est Cicéron, c'est l'auteur des *Tusculanes*, du *Traité des Devoirs*, et de celui *de la Nature des Dieux*. Vous verrez dans les deux moralistes latins, quand je les rapprocherai tout à l'heure dans quelques morceaux, le même fonds de principes et d'objets, mais une grande disparité dans le choix des moyens et dans la manière de les présenter. Vous verrez que l'académicien doit avoir plus d'effet réel que le stoïcien, parce qu'il a plus de mesure; qu'il doit obtenir plus, parce qu'il demande moins; que son sage est un homme, et celui de Sénèque une chimère; et, dans toutes ces différences, vous pourrez encore observer le rapport naturel des hommes et des choses qui rend compte de tout. Le stoïcisme et Sénèque se convenaient : c'est le même esprit; c'est de part et d'autre une exagération, un effort, un excès. On peut dire à l'un, Qui veut trop n'obtient rien ; à l'autre, Qui prouve trop ne prouve rien. La roideur, la jactance et la morgue sont dans les phrases de Sénèque, comme dans les dogmes de Zénon : le commentaire est comme le texte. Ce n'est pas là

que les hommes se prennent : on exalte ainsi les têtes, mais on choque la raison, et l'on manque le cœur. Prenons cependant quelques morceaux où il y a de l'élévation sans sécheresse, et de la grandeur sans trop d'emphase.

« Oui, Lucilius, un esprit saint réside dans « nos ames ; il observe nos vices, il surveille nos « vertus, il nous traite comme nous le traitons. « Point d'homme de bien qui n'ait au-dedans de « lui un dieu : sans son assistance, quel mortel « s'élèverait au-dessus de la fortune ? De lui nous « viennent les résolutions grandes et fortes. Dans « le sein de tout homme vertueux, j'ignore quel « dieu, mais il habite un dieu. S'il s'offre à vos « regards une forêt peuplée d'arbres antiques « dont les cimes montent jusqu'aux cieux, et dont « les rameaux pressés vous cachent l'aspect du « ciel, cette hauteur démesurée, ce silence pro- « fond, ces masses d'ombres au loin prolongées « et continues (1), tant de signes ne vous annon- « cent-ils pas la présence d'un dieu ? Sur un antre « formé dans le roc s'il s'élève une haute mon- « tagne, cette immense cavité creusée par la na- « ture, et non pas de la main des hommes, ne « frappera-t-elle pas votre ame d'une terreur re- « ligieuse ? On révère les sources des grandes « rivières ; l'éruption soudaine d'un fleuve sou-

(1) Il y a dans La Grange, *qui de loin forment continuité* ; ce qui est trop inélégant pour le ton de ce morceau.

« terrain fait dresser des autels; les fontaines des « eaux thermales ont un culte; l'opacité et la « profondeur de certains lacs les ont rendus sa- « crés : et si vous rencontrez un homme intré- « pide dans le péril, inaccessible aux vains dé- « sirs, heureux dans l'adversité, tranquille au « sein des orages, votre ame ne sera pas (1) pé- « nétrée d'admiration! Vous ne direz pas qu'il « se trouve en lui quelque chose de trop grand, « de trop élevé pour ressembler à ce corps chétif « qui lui sert d'enveloppe! Ici le souffle divin se « manifeste : cette ame supérieure et si bien ré- « glée, qui dédaigne les biens périssables, comme « au-dessous d'elle, qui se rit de nos désirs et de « nos craintes, sans doute est mue par une im- « pulsion divine; sans l'appui d'un dieu, ce bel « édifice ne pourrait se soutenir. De même que les « rayons du soleil touchent à la terre, et tiennent « au globe lumineux d'où ils émanent, ainsi « l'ame sacrée du grand homme, envoyée d'en-

(1) Dans La Grange, *ne serait-elle pas?* Ce qui change le sens et l'altère beaucoup. Le traducteur ne s'est pas aperçu que, dans les phrases précédentes, sur les merveilles de la nature, l'interrogation équivaut à l'affirmation; mais non pas ici, parce que l'auteur passe d'une vérité reconnue à une autre vérité qu'il veut persuader, comme la conséquence de l'autre: si Lucilius en était convaincu comme lui, l'auteur n'aurait rien à démontrer. Il y a bien d'autres fautes dans cet ouvrage; mais l'auteur est mort sans y avoir mis la dernière main.

« haut pour nous montrer la Divinité de plus « près, séjourne avec nous, mais sans abandon- « ner le lieu de son origine : elle y reste attachée, « elle le regarde, elle y aspire, et ne vient un « moment sur la terre que comme un être supé- « rieur. Et en quoi? En ce qu'elle ne brille que « de son propre éclat. Quelle folie de louer dans « l'homme ce qui lui est étranger, d'admirer en « lui ce qui peut dans un moment passer à un « autre ! Un coursier ne vaut pas mieux pour « avoir un frein d'or. Le lion aux crins tressés, « dompté par un maître au point de souffrir (1) « les caresses et la parure, et le lion que la ser- « vitude n'a point énervé, ne se présentent pas « du même air sur l'arène. Le dernier, bouil- « lant, impétueux, comme le veut sa nature, « majestueusement hérissé, fier et beau de la « terreur qu'il inspire, ressemble-t-il à ce qua- « drupède amolli et languissant sous les lames « et les feuilles d'or? On ne doit se glorifier que « de ses biens. Quand les sarments d'une vigne « sont chargés de grappes, quand ses appuis mê- « mes succombent sous le faix, on l'admire, on

(1) La Grange dit, *au point d'endurer*, ce qui est un terme impropre : on n'*endure* que ce qui fait de la peine, et il ne s'agit ici que de ce qu'on permet. *Souffrir* est reçu pour tous les deux. Le lion apprivoisé souffre les caresses, et n'en souffre rien; au contraire, il les reçoit avec joie, tout comme le chien.

« la préfère à une vigne dont les feuilles et les « fruits seraient d'or. Pourquoi? C'est que le pre- « mier mérite d'une vigne est la fertilité. Louez « donc aussi dans l'homme ce qui lui appartient. « Il a de beaux esclaves, de riches palais, des « moissons abondantes, un ample revenu; tout « cela n'est pas en lui, mais autour de lui. Ré- « servez vos éloges pour les biens qu'on ne peut « ni ravir ni donner, et qui sont propres à l'hom- « me, c'est-à-dire son ame, et, dans cette ame, la « sagesse. »

Je me suis permis quelques changements dans la traduction, que l'auteur n'eut pas le temps de revoir; mais l'intention n'en saurait être suspecte. C'est par le même motif que j'ai supprimé deux ou trois lignes de l'original, pour ne rien gâter au morceau, ni au plaisir qu'il pourrait vous faire. Sénèque dit de son sage, qu'il *voit les hommes sous ses pieds, et les dieux sur sa ligne*. La première moitié de cette phrase est arrogante, et l'autre ridiculement fastueuse. Ailleurs : *Il ne quitte pas le ciel pour en descendre*. Cette phrase, louche et amphibologique, est une faute du traducteur. Il fallait dire : « Le sage n'a pas quitté « le ciel pour en être descendu. » Ce qui s'explique très-bien par cette comparaison tirée des rayons du soleil, et qui me paraît sublime. Le paragraphe entier est plein de mouvement et d'éclat. Je n'examine point si cela est d'une *conversation* ou d'une *lettre*; je ne prends point

l'auteur au mot : je regarde la chose ; elle est entièrement oratoire. Mais si l'ouvrage était seulement intitulé *Lettres philosophiques*, il n'y aurait rien à objecter, car celles-là comportent tous les tons. C'est ce que sont les *lettres* de Sénèque, quoiqu'elles n'en aient pas le titre. Et qu'importe? Ce n'est donc pas sur cette convenance réelle ou prétendue que j'appuierai aucune critique : je prends ici pour bon tout ce qui l'est en soi. L'on ne trouverait peut-être pas dans Sénèque trois morceaux qui vaillent celui-là. Mais quoiqu'il soit de la vieillesse de l'auteur, et qu'il y ait de l'imagination, n'avez-vous pas senti qu'il y avait là du faux et du luxe de jeunesse? Les grands spectacles de la nature attestent un dieu; mais le culte rendu aux lacs et aux fontaines est une superstition, et il ne faut pas partir d'une erreur pour arriver à une vérité. Cela pourrait se passer tout au plus à un poëte qui, avec de beaux vers, a toujours raison; jamais à un philosophe. Quatre comparaisons si près l'une de l'autre, c'est du trop ; et il manque trois ou quatre lignes qui étaient nécessaires pour en marquer les rapports, car, en soi-même, le lion sauvage ou apprivoisé n'est pas trop l'emblême d'un sage. Cependant le fond de l'idée est juste; ce qui ne dispensait pas de l'expliquer. La dernière comparaison, celle de la vigne, a le même défaut. Il eût fallu énoncer d'abord et positivement le principe, qu'une chose n'est belle que de la beauté qui lui

est propre; qu'une vigne chargée de grappes est belle de sa fertilité, et qu'une vigne à fruits et à feuilles d'or n'est pas une belle vigne, mais un beau morceau de ciselure. Cette précision et cette justesse dans l'ordre des idées sont indispensables, sur-tout en matière philosophique; et l'auteur aurait prévenu l'objection qui se présente d'elle-même, quand il dit trop tôt et trop crument de la vigne fertile : *On la préfère à une vigne d'or.* Non pas, s'il vous plaît; car avec la vigne d'or j'aurai mille arpents de l'autre, et du meilleur terrain.

Voilà bien des fautes, et pourtant je vous ai montré Sénèque dans ce qu'il a de plus beau. Je suis persuadé que, quand Lucilius lui faisait observer *que ses lettres n'étaient pas assez soignées*, il ne voulait pas dire qu'il écrivait mal en latin; ce qu'on a supposé très-mal à propos, et ce qui n'est pas présumable d'un écrivain des plus renommés de son temps; mais qu'il ne donnait pas assez de soin à ce qui en demande toujours, même dans des *lettres*, dès qu'elles roulent sur des matières de cette importance; qu'il négligeait trop la liaison, la clarté, la précision des idées et des expressions. L'ami de Sénèque aura poliment renfermé cette censure dans une phrase générale; mais les lecteurs anciens et modernes en ont eu l'intelligence et la preuve, et ne s'y sont pas trompés, ou n'ont pas feint de s'y trom-

per, comme ceux qui se sont faits les patrons de Sénèque.

Le morceau que vous venez d'entendre n'est donc en total qu'une brillante amplification d'un rhéteur qui a du talent, et quelquefois de grands traits. Cette manière d'écrire, et la foule de sentences et de pensées saillantes et détachées qui abondent dans Sénèque, sont d'ordinaire plus favorables dans des citations que dans une lecture suivie, sur-tout dans les matières philosophiques, et par comparaison avec un écrivain qui, comme Cicéron, se fait un devoir des convenances de chaque sujet, de la chaîne de ses idées, et de la variété de sa diction. Vous n'êtes plus ici dans le genre oratoire, où j'étais sûr, à l'ouverture du livre, d'offrir à votre admiration quelqu'un de ces endroits dont l'intérêt et le charme se font sentir d'abord à tout le monde. Il faut ici le jugement de la réflexion, mais il suffit aussi d'être averti pour apercevoir aisément la supériorité réelle de l'écrivain consommé, qui ne peut avoir que le mérite propre à chaque objet, et qui l'a toujours. Le passage que je vais traduire a beaucoup de rapport avec celui de Sénèque. Cicéron veut prouver, comme lui, que notre ame a en elle un principe divin; mais il la considère ici du côté des connaissances et de l'invention des arts. Sa manière de prouver réunit, ce me semble, la philosophie et l'élo-

quence, mais sans que l'une nuise à l'autre, et dans l'accord qui convient à toutes deux.

« Quelle est donc en nous cette puissance qui « recherche ce qui est caché, qui invente et ima- « gine? Peut-elle vous paraître formée d'un limon « terrestre? et n'est-elle qu'une substance mor- « telle et périssable! Que vous semble de celui « qui donna le premier à chaque chose son nom, « ce que Pythagore regarde comme l'ouvrage « d'une haute sagesse; de celui qui rassembla les « hommes dispersés, et leur apprit à vivre en « société; de celui qui marqua par un petit nom- « bre de caractères toutes les différentes inflexions « de la voix (1) qu'on aurait cru devoir échapper « au calcul; de celui qui observa la marche et le « retour des étoiles, et leur destination? Tous « furent de grands hommes sans doute; et ceux- « là le furent aussi, qui avaient trouvé auparavant « l'art du labourage, le vêtement, le logement, « les instruments nécessaires au travail, et les « moyens de défense contre les animaux sauvages. « C'est par ce chemin que l'homme, adouci et « policé, passa des arts de nécessité aux arts d'a- « grément et aux sciences élevées; qu'on en vint « jusqu'à préparer des plaisirs à notre oreille, par « l'assemblage, le choix et la variété des sons; « que nos yeux apprirent à contempler les astres,

---

(1) Cicéron a raison : l'invention de l'alphabet est un des prodiges de l'esprit humain.

« tant ceux que l'on appelle *fixes*, que ceux que « nous nommons *errants*, et qui, dans le fait, « sont fort loin d'errer. Mais l'homme, qui a su « en mesurer les mouvements réguliers, a fait « voir que son intelligence devait être de la même « nature que celle de l'ouvrier qui les a faits.

« Et quand un Archimède a renfermé dans les « cercles d'une sphère le soleil, la lune et les « étoiles, n'a-t-il pas fait la même chose que le « suprême artisan du *Timée* de Platon, qui régla « les mouvements toujours uniformes des corps « célestes, par la proportion entre la vitesse des « uns et la lenteur des autres? Et si cet ordre n'a « pu exister dans le monde sans un Dieu, Archi- « mède aussi n'a pu l'imiter dans sa sphère arti- « ficielle sans une intelligence divine. Oui, certes, « elle est divine cette faculté qui produit tant et « de si grandes choses. Que dirai-je de la mé- « moire qui retient tout, et de l'esprit qui in- « vente tout? J'ose affirmer que cette puissance « est ce qu'il y a de plus grand dans Dieu même. « Croyez-vous que ce soit le nectar et l'ambroi- « sie, et cette Hébé qui les sert aux tables de « l'Olympe, qui fassent le bonheur de la Divinité? « Fictions d'Homère, qui transportait au ciel ce « qui est de l'homme : j'aimerais mieux qu'il eût « transporté à l'homme ce qui est du ciel. Qu'y « a-t-il donc de réellement divin? L'action, la « raison, la pensée, la mémoire. Ce sont là les « attributs de l'ame : elle est donc divine; et si

« j'osais m'exprimer poétiquement, comme Euri-
« pide, je dirais : L'ame est un Dieu. »

J'avoue que je préférerai toujours cette manière de philosopher et d'écrire à celle de Sénèque. Laissons même de côté ce qui est hors de parallèle, le fini de cette composition, où il n'y a pas une tache, et où le goût a distribué et proportionné les ornements préparés par l'imagination. Combien n'y a-t-il pas ici, dans un moindre espace, plus de choses que dans Sénèque? Chez ce dernier, une seule idée est retournée et reproduite dans plusieurs comparaisons plus ou moins défectueuses; dans Cicéron, pas une phrase où une nouvelle idée n'ajoute à celle de la phrase précédente, où une nouvelle preuve ne fortifie sa thèse: et c'est encore un mérite étranger à Sénèque, que cette progression dans les idées, qui produit celle qu'on a toujours recommandée dans le discours.

A présent, voulez-vous savoir comment Sénèque est d'accord avec lui-même, et juger de sa logique et de sa métaphysique? La *lettre* que je vais transcrire vous prouvera combien il était pauvre en ce genre. Si ce que vous avez entendu de lui, sur cette divinité qui est en nous, était autre chose qu'un essai de rhétorique sur des idées qui sont de Platon, il faudrait absolument que l'auteur eût écrit sans s'entendre, et qu'à la morale près, qui est à la portée de tout le monde,

il n'en fût pas d'ailleurs aux éléments de la philosophie.

Vous savez que, selon les principes de Zénon, il ne reconnaît de *bien* proprement dit que la vertu. Lucilius lui demande si *le bien* est un corps. Il répond (je vous préviens que la citation vous paraîtra peut-être un peu longue, parce que rien n'impatiente comme la déraison; mais il faut entendre toute l'argumentation de notre philosophe, pour apprécier sa dialectique et les éloges de ses panégyristes; et cela vaut bien quelques minutes de résignation):

« Sans doute *le bien* est un corps, puisqu'il « agit (1), et que ce qui agit est corporel. *Le bien* « agit sur l'ame; il lui donne sa forme; il en est « pour ainsi dire le moule : effets qui ne sont « propres qu'à un corps. D'ailleurs, les biens re- « latifs au corps ne sont-ils pas corporels? Ceux « qui sont relatifs à l'ame le sont donc aussi, puis- « que l'ame elle-même est une substance corpo-

(1) Il n'y a point d'homme un peu versé en métaphysique qui n'aperçoive là une absurdité donnée pour preuve d'une autre absurdité. L'*action* est en elle-même un mouvement spontané qui suppose une volonté d'agir; et cette *action* n'appartient qu'à la faculté intelligente, et ne peut appartenir à la matière, qui ne peut ni penser ni vouloir, et dont le mouvement ne peut être, dans tous les cas, que mécanique. Platon avait été jusque-là, et c'est pourquoi il avait donné une *ame* au monde, parce que l'ame seule *agit.*

« relle.... Je ne crois pas que vous doutiez que « les passions soient des corps; par exemple, la « colère, l'amour, la tristesse. Si vous en doutiez, « considérez à quel point elles altèrent le visage, « contractent le front, épanouissent les traits, « excitent la rougeur, ou repoussent le sang vers « le cœur. Croyez-vous qu'une cause incorporelle « puisse imprimer des caractères aussi corporels? « Si les passions sont corporelles, les maladies « de l'ame le sont pareillement : telles sont l'a- « varice, la cruauté, et généralement tous les « vices invétérés et devenus incorrigibles. On « peut donc en dire autant de la méchanceté et « de toutes ses espèces, de la malignité, de l'en- « vie, de l'orgueil. Il en est donc de même des « *biens*: d'abord, parce qu'ils sont contraires aux « maux; secondement, parce qu'ils produisent les « mêmes indices au-dehors. Ne voyez-vous pas « quel feu le courage donne aux yeux, quels re- « gards attentifs a la prudence, quelle retenue « et quel calme a le respect, quelle sérénité a la « joie, quelle roideur a la sévérité, quelle aisance « a la gaieté? Il faut donc que toutes ces vertus « soient des corps pour changer ainsi la couleur « et la façon d'être des corps, et pour exercer sur « eux un empire si absolu. Or, les vertus que j'ai « rapportées et tous les effets qu'elles produisent « sont des *biens*, et n'altéreraient pas le corps « sans un contact; et, comme a dit Lucrèce, tout « ce qui peut toucher est corps : ces vertus sont

« donc des corps. Allons plus loin : ce qui a la « force de pousser, de contraindre, de retenir, de « commander, est corporel. Or, la crainte ne re- « tient-elle pas ? L'audace ne pousse-t-elle pas ? le « courage ne donne-t-il pas de la fougue et de « l'impulsion ? la modération n'est-elle pas un « frein qui contient ? la joie n'élève-t-elle pas ? la « tristesse n'abat-elle pas ? Enfin, nous n'agissons « que par les ordres de la méchanceté ou de la « vertu : ce qui commande au corps est corps; « ce qui fait violence au corps l'est pareillement. « *Le bien* du corps est corporel : *le bien* de « l'homme est *le bien* du corps : *le bien* est donc « corporel. »

Si quelque chose peut ajouter au ridicule de tant d'inepties, c'est le ton magistral dont elles sont débitées. Je ne vois aucune excuse à cet entassement d'extravagances. Diderot parle de cette *lettre* dans son examen général, et se contente d'en indiquer le titre, *que les vertus sont corporelles*, et d'ajouter : *Vaines disputes de mots*. S'il eût trouvé quelque chose de semblable dans Cicéron, que n'eût-il pas dit ! Et que dirons-nous d'un philosophe qui dans cette assertion, que *l'ame est corporelle*, ne voit qu'une *dispute de mots?* Ce n'est là pourtant qu'une des erreurs qui composent cet incompréhensible paragraphe. Dira-t-on que Sénèque ne fait que suivre ici la doctrine des Stoïciens ? Mais d'abord, quoiqu'il soutienne dans ses *Lettres* plusieurs de

leurs paradoxes les plus étranges, il fait profession de ne point s'astreindre en tout aux opinions de sa secte, d'avoir son avis, de ne jurer sur la parole de personne; et Diderot lui-même nous le donne pour un véritable éclectique. En plus d'un endroit, Sénèque rejette avec mépris certaines subtilités du stoïcisme, tandis qu'il en adopte de vraiment révoltantes en elles-mêmes, comme par exemple, *que toutes les fautes et toutes les vertus sont égales* (1). On ne peut donc mettre sur le compte de son école toutes les sottises qu'il débite ici en son propre nom : *sottises* est bien le mot, et il n'y a point de raison pour ménager les termes quand les choses sont si mauvaises. Celles-ci sont bien de son choix, et il en est très-responsable. Mais comment un homme qui avait lu Platon, Aristote, Cicéron, et tant d'autres philosophes, sur l'immatérialité de l'ame, est-il excusable de méconnaître la force de leurs raisons, et celle même du sens intime, qui en est une en philosophie, et celle du sentiment commun à tous les hommes, qui, comme le dit fort bien Cicéron, est en ce genre *une loi de la nature* (2)? Vous avez déja entendu Platon, et

(1) Épître 66. — Cette lettre, de l'aveu de Diderot, n'est qu'un tissu de sophismes.

(2) *Consensus omnium lex naturæ putanda est.* Cicéron pose ce principe à propos de la croyance en Dieu, de l'immortalité de l'ame, et des notions de la morale universelle,

Cicéron qui le répète et le fortifie. Aristote, quoique plus abstrait en cette matière, est du moins hors de tout soupçon de matérialisme; car, après avoir admis quatre principes universels, qui ne sont autre chose que nos quatre éléments, et par conséquent toute la matière, il affirme expressément que l'ame humaine n'a rien de commun avec eux, que c'est une substance à part, dont la nature est un mouvement spontané et continuel : c'est ce qu'il nomme *entéléchie*. Pythagore même, bien autrement abstrait dans sa mystérieuse doctrine des nombres, disait que l'ame était en nous ce qu'est l'harmonie dans un instrument, le résultat intelligible des sons, de la mesure et du mouvement. Il ne s'agit pas d'exami-

---

c'est-à-dire, des vérités dont la nature a donné la conscience à tous les hommes, parce qu'elles sont nécessaires à tous. Les matérialistes et les athées, un peu embarrassés de ce principe, aussi incontestable qu'essentiel, n'ont pas manqué d'objecter les erreurs de physique *généralement* reçues dans l'antiquité. C'est se mettre à côté de la question avec une mauvaise foi maladroite, qui ne peut en imposer qu'aux ignorants. Il importe fort peu au genre humain que ce soit le soleil ou la terre qui soit au centre de notre système planétaire, et toutes les questions de ce genre sont également indifférentes à l'ordre social. Mais ce qui concerne les devoirs et la destination de l'homme est d'une tout autre importance. On ne peut donc assimiler des choses si diverses sans violer le principe de parité entre les idées, fondement de toute logique : c'est un sophisme grossier qui ne prouve que l'impuissance de répondre.

ner ces définitions en elles-mêmes : il nous suffit que rien de tout cela n'indique la matérialité. Nous avons droit d'en conclure que tous les philosophes les plus accrédités avaient senti que l'esprit et la matière, l'ame et le corps, étaient deux substances nécessairement hétérogènes, et que Sénèque, venu long-temps après eux, n'a pas même eu assez de sens pour profiter de cette lumière généralement répandue; ce qui le met d'abord fort au-dessous d'eux.

Ses panégyristes nous opposeraient vainement en sa faveur quelques physiciens, quelques savants de nos jours, qui ont été ou qu'on a crus matérialistes. Le mérite qu'ils ont pu avoir dans les sciences, très-indépendant de leur opinion sur ce point, ne prouve rien pour Sénèque, qui n'entre pas en partage de leur génie et de leur gloire pour avoir partagé une erreur qui n'y a jamais été pour rien. Parmi les ouvrages de matérialisme ou d'athéisme que nous avons vus éclore, on n'en citerait pas un seul qui ait été un titre pour son auteur, et qui lui ait donné un rang parmi les savants. Ces livres ont été lus et recherchés comme hardis et prohibés, nullement comme bons; et aucun d'eux ne porte le nom d'aucun des hommes célèbres dans les sciences, d'un grand géomètre, d'un grand physicien, d'un grand astronome, d'un grand chimiste, etc. Pour ce qui est de Sénèque, il ne fut rien de tout cela, ni rien même qui en appro-

chât de loin. Il n'a guère écrit que sur la morale, (si l'on excepte ses *Questions naturelles*, dont il sera bientôt fait mention; et comme les premières bases de la morale touchent à la métaphysique et à la logique, c'est sous ces deux rapports qu'il convenait de l'envisager d'abord, au moins dans le peu qu'il en dit, car elles occupent chez lui peu d'espace, et, comme vous venez de le voir, il serait à souhaiter qu'elles en tinssent encore moins.

Je comprends parfaitement Socrate, Platon et Cicéron, quand ils me disent que l'ame humaine, émanée de la Divinité, et faite pour s'y réunir, doit regarder comme son seul *bien*, comme sa *fin*, la vérité et la vertu, dont le principe et le modèle sont dans ce même Dieu, et dont les notions premières sont dans notre intelligence. Je vois là une connexion d'idées, un motif et un dessein. Mais quand Sénèque, en me disant que *l'ame est corps*, et que *les vertus sont corps*, et que *le souverain bien est corps*, amasse ensuite volume sur volume pour me redire de mille manières qu'il ne faut faire cas que de l'*honnête*, de la *vertu*, du *souverain bien*, et avoir le plus grand mépris pour le *corps*, le compter pour rien, ne pas même s'embarrasser s'il aura du pain et de l'eau, *qui ne sont pas plus nécessaires qu'autre chose* (ce sont ces termes), j'avoue qu'il m'est impossible de soupçonner comment je dois faire si peu de cas de mon

corps, et en faire tant de la vertu, qui est *corps* aussi. *L'honnête*, *la vertu*, *le souverain bien*, *la matière*, *le corps*, *les sens*, tout devient dès lors [illegible]al : tout est sujet également à la dissolution [illegible] parties, et par conséquent à la mort ; car ap[illegible]mment Sénèque n'ignorait pas ce qui a été r[illegible]par-tout, même chez les anciens, que tout c[illegible]t *corporel* est corruptible et mortel. Pour[illegible]'occuperais-je plus de mon ame que d[illegible] cor[illegible] quand tous les deux sont la même cl[illegible] qu[illegible]-ce alors que l'*honnête et la vertu*, qu[illegible]e[illegible]non corps ne connaît ni ne conçoit[illegible]s [illegible]u contraire il connaît fort bien la [illegible]sa[illegible] [illegible]laisir et de la douleur ?

[illegible]is p[illegible]encore que ce chaos d'inconsé[illegible]nces [illegible]du Portique, où l'on disait en [illegible]et, avec [illegible], que l'ame était de la nature [illegible]u feu, *ani[illegible] ignis*; toute l'argumentation de Sénèque sur [illegible]ertus qui sont *corporelles* est à lui, et c'est [illegible]hef-d'œuvre de déraison. Quel philosophe, su[illegible]t depuis qu'Aristote avait écrit, pouvait se mé[illegible]dre au point de prendre *les vertus* pour des[illegible]bstances corporelles ou incorporelles? Elles n[illegible]ont pas plus l'un que l'autre : il y avait quatre cents ans qu'Aristote avait distingué *les substances et les modifications*, *les sujets et les attributs*; et quoiqu'il eût admis les *qualités*, les *abstractions*, au moins dans le raisonnement, comme être rationnels, jamais il ne les avait confondues avec les êtres réels. Qu'est-

ce donc qu'un raisonneur qui se fait demander si *le bien* est un corps, si *la vertu* est un corps, et qui répond oui? La demande et la réponse sont également impertinentes, et dénotent un excès d'ignorance qu'on ne peut pas excuser dans Sénèque, comme on excuse sa mauvaise physique, par le peu de progrès qu'avait fait la science. Pour la physique, soit; mais l'homme qui a écrit les deux pages précédentes était prodigieusement en arrière de la métaphysique et de la logique de son temps. Le moindre écolier eût répondu, d'après les catégories d'Aristote, que *le bien*, *la vertu* n'étaient pas plus des substances quelconques, pas plus des *corps* dans notre *ame*, quand même notre *ame* serait *corporelle*, que la *blancheur* dans la neige et l'*odeur* dans les roses ne sont *des corps*. L'écolier, parlant le langage de ses cahiers, aurait distingué là le *concret* et l'*abstrait;* mais il aurait pu aussi se faire entendre de tout le monde, en disant que la vertu n'était autre chose que l'être vertueux, considéré par l'esprit sous le rapport de la qualité nommée vertu; qu'il n'y avait point de substance, *corps* ou *ame*, qui se nommât *vertu*, qui se nommât *l'honnête*, qui se nommât *le bien*, comme il n'y en a point qui se nomme *blancheur* et *odeur*. Il n'eût pas même fallu remonter pour cela jusqu'aux livres d'Aristote; toute cette théorie est à peu près dans ceux de Cicéron. Mais celle qui fait du courage *un corps*, parce que le courage *pousse*,

comme si une métaphore était une expression propre, toute cette longue chaîne de sophismes puérils, où chaque ligne est un abus de mots et une ignorance des choses, appartient en propre à Sénèque, et je n'ai rien vu de semblable dans les anciens.

C'est pourtant de lui que l'éditeur de La Grange et de Diderot nous dit (1) « qu'il a lui seul plus « de connaissances, plus d'idées, plus de profon-« deur que Platon et Cicéron réunis et analysés; « qu'il a plus de nerf, plus de substance et de « véritable sève dans cinq ou six pages que ces « auteurs n'en ont dans cent. » On ne dira pas que l'éloge est mince. Ce n'est pourtant qu'un texte dont le commentaire est dans Diderot, et je le citerai successivement à mesure que la réfutation trouvera sa place. Mais je puis, dès ce moment, réduire à leur valeur, c'est-à-dire au néant, ces premières hyperboles, aussi gratuites que fastueuses. L'éditeur ne les a pas étayées de la plus légère preuve, non plus que son suffragant Diderot : moi, qui ne me crois point le droit de *prononcer* en maître, comme eux, et qui n'ai point l'habitude d'affirmer sans prouver, je m'appuierai d'abord sur des faits.

Platon a traité toutes les parties de la philosophie, et y a même fait entrer la politique et la

(1) Tom. I, pag. XIV de la première édition.

législation, qui peuvent, il est vrai, se lier à la métaphysique et à la morale par des conséquences très-généralisées, mais qui ont cela de commun avec la physique, qu'elles ne peuvent se passer de l'expérience, et sont par conséquent des sciences pratiques. Cela n'empêche pas que, dans ses traités *de la République*, il n'ait semé des observations justes et utiles, et qu'il n'y ait montré assez de *connaissances* pour que les peuples de Thèbes et d'Arcadie lui demandassent des lois, comme Lycurgue en avait donné à Lacédémone, et Zaleucus aux Locriens. Platon leur répondit qu'ils étaient trop heureux pour avoir besoin de changer de gouvernement, et trop riches pour admettre l'égalité des biens. Platon apparemment n'avait pas conçu que le plus bel ouvrage de la philosophie et de la politique fût de sacrifier un peuple à l'*univers*, et une génération à *la postérité*. Cela prouve seulement qu'il n'était pas *à notre hauteur*, mais non pas qu'il n'eût acquis une grande réputation de politique et de législateur. Nous n'avons pas un mot de Sénèque sur ces matières : ce n'est donc pas là qu'il peut passer de si loin Platon en *connaissances*, en *idées*, en *profondeur*. Serait-ce en métaphysique? Le peu qu'il en a mis dans ses écrits en démontre l'ignorance absolue. Serait-ce en physique générale? Celle-ci, dans Platon, est fort erronée, mais le même éditeur que j'ai cité avance au même endroit, non sans raison, que ceux des anciens

qui, même en se trompant, ont éveillé la curiosité, ont ingénieusement conjecturé et entrevu des vérités importantes, ne sont point à mépriser, et ont bien mérité des âges suivants, ne fût-ce qu'en leur épargnant beaucoup de mensonges. Or, on ne peut nier que ce mérite ne soit celui de Platon dans sa physique. Des hommes qui, dans ces matières, ont acquis une autorité que je suis fort loin d'avoir et de prétendre, assurent que Platon avait eu en mathématiques des connaissances très-distinguées pour son temps, à en juger par quelques aperçus fort heureux, entre autres, par celui de la gravité qui attire les corps célestes vers un centre, en même temps qu'un mouvement de rotation les en éloigne (1). Il y a encore loin de là, sans doute, à la gravitation calculée par Newton; mais il y a une vue juste et étendue, et Cicéron en a été assez frappé pour la rapporter dans ses ouvrages. En métaphysique, Platon a eu des idées aussi grandes que neuves, dont je n'ai marqué qu'une partie d'après l'assentiment universel; mais un des plus savants et des plus célèbres professeurs de philosophie, dans un pays où elle est depuis long-temps comme naturalisée, l'Allemagne, M. Thiedman (2), à qui

(1) C'est ce qu'on a nommé depuis la force centripète et la force centrifuge, et ce qui est indiqué dans Platon, et répété dans les *Tusculanes*.

(2) Voyez la dernière édition de Platon, imprimée aux

nous devons le meilleur commentaire qu'on ait encore fait sur tous les écrits de Platon, a pris la peine d'observer toutes les notions capitales en métaphysique, que Platon a trouvées le premier, et que les modernes n'ont pu qu'adopter et développer. Il en compte un assez grand nombre, et lui en décerne l'honneur, non pas à beaucoup près avec le ton d'un commentateur enthousiaste, mais avec le discernement d'un juge compétent dans ces matières, qui explique très-bien en quoi Platon s'est trompé, et que sa vaste érudition met à portée de lui assigner ce qui est à lui, et ce qu'on ne trouve que chez lui.

C'est par ses écrits que nous connaissons la philosophie de Pythagore, dont il n'a fait lui-même que trop d'usage pour nous qui n'en faisons aucun cas, mais qui du moins, comme objet de curiosité, entre avec bien d'autres dans l'article des *connaissances*, dont il n'y a que peu ou point de traces dans Sénèque. En un mot, je ne vois pour celui-ci que ses *Questions naturelles*, qu'on ne se serait peut-être pas attendu à voir figurer parmi ses titres, vu l'obscure existence de cet ouvrage chez les anciens, comme chez les modernes. C'est dans un avertissement parti-

---

Deux Ponts, [illegible] volumes in-8°, [illegible]; dont le dernier contient un examen de la métaphysique de Platon, écrit en latin, [illegible] de M. Tiedemann, qui était encore vivant lors de la publication de cet ouvrage.

culier, à la tête de ces *Questions*, que l'éditeur a cru devoir enrichir la gloire de Sénèque de ce trésor caché; et il ne lui faut pour cela que sa méthode familière d'affirmer l'hyperbole la plus outrée comme la vérité la plus reconnue. C'est là que Sénèque est mis, comme naturaliste, et je crois pour la première fois, à côté d'Aristote et de Pline. Vous vous souvenez de toute l'estime qu'a témoignée Buffon pour le *Traité des animaux;* et ce suffrage, autorisé par celui des anciens, qu'a suivi celui des modernes, acquiert un nouveau poids de la part d'un si bon juge. L'ouvrage de Pline était depuis si long-temps fameux, même tel qu'il nous est parvenu, était un magasin si riche, si curieux et si orné, un si précieux dépôt des acquisitions anciennes dans vingt sciences différentes, qu'il aurait pu se passer du témoignage de ce même Buffon, si celui-ci ne s'était honoré lui-même en louant le plus illustre écrivain de l'antiquité dans l'histoire naturelle. Les *Questions* de Sénèque prouvent seulement qu'il n'était pas étranger à ce qu'on pouvait savoir alors en physique; et l'on peut en dire autant de Plutarque et de Cicéron, à qui pourtant on n'en a jamais fait un mérite particulier. Mais amener Sénèque avec ses *Questions* entre Pline et Aristote, c'est un genre de confiance, ou plutôt d'intrépidité, qui n'étonne plus, parce qu'on en a bien vu d'autres depuis, mais qui a sur moi le même effet qu'un nain entre deux

géants, montré par un nomenclateur qui crierait: Voilà trois géants!

Ce n'est pas assez, au gré de l'éditeur, pour agrandir le Sénèque qu'il montre. Il faut qu'il ait cru que, pour diviniser son nom, il n'y avait qu'à lui accoler de grands noms. Il appelle encore à son aide Bacon et Lucrèce. Que fait là Lucrèce? Sa place est parmi les poëtes. L'éditeur nous dit qu'*il n'est pas donné à tout le monde de se tromper comme Aristote, Pline, Lucrèce et Sénèque;* et il s'agit de physique! Je suis fort de son avis sur les deux premiers, sur le troisième, si l'on veut, dans ce sens qu'*il n'est pas donné à tout le monde* de joindre une poésie quelquefois très-belle à une philosophie toujours plus ou moins mauvaise. Mais celle de Lucrèce n'est pas à lui, et je ne vois pas même quels *mensonges* Épicure et lui *ont épargnés* aux modernes, car leurs arguments sont encore tous ceux des athées de nos jours. Pour Bacon, j'aperçois de tous côtés dans le champ de la philosophie les pas de ce génie scrutateur et pénétrant, et je vois que tous les maîtres en physique vénèrent ces traces lumineuses, les premières qui aient éclairé le sentier abandonné par où l'expérience conduit à la vérité. Je vois dans ses écrits, tout ignorant que je suis, une foule de pensées fortes, originales et profondes, qui en font naître une foule d'autres. Mais de ma vie je n'ai entendu personne parler des obligations que la physique avait à Sénèque; et

si quelque chose pouvait embarrasser l'éditeur, ce serait peut-être de nous les révéler.

Cicéron, qui n'a prétendu que transplanter chez les Latins la philosophie des Grecs, n'est pas plus *profond* que Fontenelle quand il analyse les travaux de l'académie des sciences. Mais si ce talent de l'analyse, qui, par l'étendue des connaissances et l'agrément du style, a fait la réputation de Fontenelle, n'a pas fait de même celle de Cicéron, quoiqu'il y eût chez lui le même mérite d'exécution, la raison en est sensible : c'est qu'il a été si supérieur dans l'éloquence, qu'on ne voit guère en lui que l'orateur. L'orateur a effacé le philosophe : l'orateur a jeté tant d'éclat, que le reste de l'homme est demeuré dans l'ombre. C'est bien aux ouvrages philosophiques de Cicéron qu'on peut appliquer ce que l'éditeur dit de Sénèque, que, *quand nous n'aurions de lui que ses Questions naturelles, il serait encore compté parmi les hommes distingués de son siècle.* Il est bien sûr que celui qui n'aurait fait que les *Tusculanes* et les *Devoirs*, et la *Nature des Dieux*, etc., serait loin d'être un homme vulgaire, et aurait encore une belle place parmi les philosophes et les écrivains de l'antiquité. Mais, pour les *Questions* de Sénèque, je crois que peu de gens seront de l'avis de l'éditeur. Ce n'est sûrement pas le fond des choses qui peut faire valoir cette production : lui-même le pense comme moi, et, comme lui, je ne reproche pas à l'auteur tout ce qu'il peut y avoir

de faux, et même de puéril, dans sa physique. Les deux savants, si justement célèbres (1), qui voulurent bien joindre quelques notes à la version de La Grange, n'ont pas même cru devoir indiquer toutes les erreurs de Sénèque, et s'en sont servis seulement comme d'un texte pour leurs observations instructives. On n'y voit nulle part qu'il ait eu même de ces aperçus éloignés qui sont comme le pressentiment du vrai, si ce n'est qu'il prédit que quelque jour on connaîtra la nature des comètes; ce qui ne me semble pas plus difficile à prévoir que l'explication de tout autre phénomène, et ce qui n'a probablement servi en rien à mettre Newton sur la route, pour nous apprendre ce que sont les comètes.

C'est encore moins par le style que les *Questions* peuvent être *distinguées* : il est tout aussi ampoulé, tout aussi déclamatoire que par-tout ailleurs; et, comme par-tout ailleurs, il y a de temps en temps du bon. Si l'on veut des exemples d'un ridicule rare et curieux, il n'y a qu'à lire ce qu'il nous dit pour nous rassurer contre la foudre et les tremblements de terre. « Quelle folie, quel « oubli de la fragilité humaine, de ne craindre « la mort que quand il tonne! C'est donc de la « foudre que dépend votre vie! Vous seriez donc « sûr de vivre, si vous échappiez à ses coups?

(1) MM. Darcet et Desmarest.

« Vous n'auriez donc plus à craindre, ni le glaive, « ni la chute des pierres, ni la fièvre? Croyez-« moi, la foudre est le plus *éclatant*, mais non « le plus grand des périls. Vous serez donc bien « malheureux, si la célérité de la mort vous en « dérobe le sentiment? » Il n'y a jusqu'ici de raisonnable que cette dernière pensée, qui est si commune. Mais compter pour rien un danger présent, parce qu'il y en a beaucoup d'autres plus ou moins éloignés, est de la logique ordinaire de l'auteur. Ce qui suit est vraiment bouffon : je défie qu'on puisse le qualifier autrement : « Vous « serez donc bien malheureux, si votre trépas est « expié (1), si même, en périssant, vous n'êtes « pas inutile au monde, et lui donnez le présage « de quelque grand évènement? » Il faudrait être bien difficile pour ne pas prendre cette consolation pour bonne, et bien incrédule, pour ne pas être aussi superstitieux que le *philosophe* Sénèque, qui prend de si bonne foi la foudre pour un *présage* (2). « Vous voilà bien infortuné d'être en-« seveli avec la foudre!.... Vous trouvez donc « plus beau de mourir de peur que par la foudre?

(1) Parce qu'on faisait des *expiations* dans les lieux où était tombée la foudre; ce que le traducteur aurait dû indiquer dans sa version, pour éviter l'équivoque du mot *expié*.

(2) Diderot n'est pas cet incrédule-là; car il dit très-sérieusement dans son commentaire : *Pourquoi pas?* Et il indique les raisons qu'on pourrait en donner.

« Armez-vous plutôt de courage contre les me-
« naces du ciel : et quand vous verrez le monde
« embrasé de toutes parts, songez que vous n'êtes
« pas *assez important* (1) pour périr par d'aussi
« grands coups; où si vous croyez que c'est pour
« vous que le ciel est en désordre, que les tem-
« pêtes s'excitent, que les nuages s'accumulent et
« s'entre-choquent, que les feux brillent et écla-
« tent, *n'est-ce pas une consolation pour vous,*
« *que votre mort mérite tout ce fracas?* » Ah! il n'y a pas moyen de s'y refuser : cela est si persuasif!... Je demande si Gros-René, expliquant dans Molière la philosophie *du cousin Aristote,* est plus plaisant et plus gai. Nos très-sérieux adversaires ne manqueront pas de s'indigner qu'on traite Sénèque de *bouffon;* mais ils se garderont bien de dire à quel propos, ou de transcrire ce que je cite : ils seraient trop sûrs des éclats de rire du lecteur. Ce moyen de *consolation* lui paraît si puissant (à Sénèque s'entend, et non pas au lecteur), qu'il y revient encore sur les tremblements de terre : il y déploie toutes les voiles de sa rhétorique; et il faut au moins voir quelque chose de ce morceau pour rire encore, mais non pas tout, car Sénèque lui-même ne nous autorise pas à épuiser comme lui le ridicule : « Ces

(1) Les bœufs et les chevaux, que le tonnerre frappe si souvent dans les campagnes, sont donc des êtres bien *importants?*

« grandes révolutions, *bien loin de nous con-* « *sterner* plus qu'une mort ordinaire, devraient « au contraire *nous enorgueillir;* et, puisqu'il est « nécessaire de sortir de la vie, puisqu'il faut un « jour rendre l'ame, *il est plus beau de périr* « *par de grands moyens.* » Comment ne s'est-on pas avisé de lire ce chapitre de Sénèque sur les ruines de Lisbonne abymée, afin d'*enorgueillir* ce qui restait d'habitants, assez peu *philosophes* pour être *consternés?* C'est qu'on n'a pas assez lu Sénèque. Mais depuis qu'il est traduit et commenté, il faut espérer qu'en pareille occasion l'on n'y manquera pas. « Car enfin il faut mourir, quel- « que part que ce soit, en quelque temps que ce « soit. » (A cela il n'y a rien à répondre.) « Eh! « que m'importe qu'on jette la terre sur moi, ou « qu'elle s'y jette elle-même?... Elle m'emporte « dans un abyme immense : eh bien! la mort « est-elle plus douce à sa surface? Qu'ai-je à me « plaindre, si la nature ne veut déposer mon ca- « davre que dans un lieu célèbre par quelque « catastrophe, si elle me couvre d'une partie « d'elle-même? » (*Se plaindre!* il y aurait de l'humeur, à présent que nous savons qu'il n'y a « que de quoi *s'enorgueillir.*) « C'est une *grande* « *consolation,* en mourant, de savoir que la terre « elle-même est mortelle. » (*Grande* assurément; qui s'avisera d'en douter?) « Craindrai-je de « périr, quand la terre périt avec moi, quand ce « globe *qui me fait trembler tremble lui-même*, et

« ne parvient à ma destruction que par la sienne
« propre?... Il faut mourir : la mort est la loi de
« la nature : la mort est le tribut et le devoir
« des mortels : la mort est le remède à tous les
« maux, etc. »

Cela est convaincant. Vous voyez que c'est d'après Sénèque qu'un de nos auteurs a dit si heureusement :

Mourir n'est rien ; c'est notre dernière heure.

Vous voyez aussi, par ces dernières phrases sur la mort, que, quand Sénèque répète sa pensée, *c'est toujours avec des nuances délicates*, et que *c'est ainsi*, comme l'assure Diderot, *qu'il fait à chaque ligne le charme de l'homme de goût, et le désespoir du traducteur.* Vous voyez enfin que Diderot, en avouant qu'il y a des *pointes* dans Sénèque, a raison d'assurer qu'il n'y en a jamais dans les endroits où le style doit s'élever avec le sujet. En effet, qui oserait dire que *le globe, qui tremble quand il me fait trembler*, *et la terre qui se jette elle-même sur moi au lieu d'être jetée sur moi*, et qui *est mortelle quand je meurs*, etc., sont autant de *pointes* et d'abus de mots ? Et il ne s'agit, après tout, que des tremblements de terre et de la fin du monde.

Mais s'il n'y a que *des détracteurs* qui puissent incidenter sur *le charme de ce style*, voici dans ces mêmes *Questions* un passage que l'éditeur ne balance pas à égaler *aux plus beaux mouvements*

oratoires de Cicéron, en ajoutant *qu'il y en a mille* de la même force dans Sénèque ; et comme il n'en faudrait pas tant pour égaler l'un à l'autre, il est clair que Sénèque est aussi grand orateur que Cicéron, au moins *par les mouvements oratoires* ; ce qui est connu de *tous les gens de goût*, comme *le charme de son style*. Voyons donc ce morceau : il s'agit de la mort de Callisthène.

« C'est pour Alexandre une tache éternelle, « que n'effaceront jamais ni son courage ni ses « exploits militaires. Quand on dira qu'il a fait « périr des milliers de Perses, on répondra, et « Callisthène. Quand on dira qu'*il a fait périr* « *Darius*, le souverain d'un puissant empire, on « répondra : Mais il a tué Callisthène. Quand « on dira qu'il a tout soumis jusqu'à l'Océan, « qu'il a couvert l'Océan même de nouvelles flot- « tes, qu'il a étendu son empire depuis un coin « obscur de la Thrace jusqu'aux limites de l'O- « rient, on répondra : Mais il a tué Callisthène. « Quand même il aurait éclipsé la gloire de tous « les rois et de tous les héros ses prédécesseurs, « il n'a rien fait *de si grand que le crime* d'avoir « tué Callisthène (1). »

---

(1) Ce n'est pas la faute du traducteur si le mot *grand* est pris ici abusivement en deux sens opposés. L'original est encore pis : *Nihil tam magnum quàm cædes Callisthenis :* « Rien « n'est si grand que le meurtre de Callisthène. » Faire un

La figure de répétition, *mais il a tué*, etc., a de l'énergie et de l'effet dans ce morceau, et c'est ce qui le rend *oratoire*. Quant au fond des choses et aux détails de la phrase, il y a de l'hyperbolique et du faux, c'est-à-dire ce qui domine par-tout dans Sénèque ; et il y en a même au point d'en détruire l'effet, à la réflexion : ce qui n'arrive jamais dans la véritable éloquence. Il n'est pas permis de faire un mensonge grossier et calomnieux pour symétriser une antithèse. Alexandre n'a point *tué Darius* (*occidit*, dans l'original), et ne l'a point *fait périr* (comme traduit La Grange, pour adoucir l'expression) ; il n'est pas même possible de supposer qu'il l'eût fait, quand on se souvient de quelle manière il traita Porus, des larmes qu'il versa sur la mort de Darius, de la terrible vengeance qu'il en tira (1), et même de l'opinion que manifesta Darius de la générosité d'Alexandre, dont il menaça ses meurtriers. Sénèque montre par-tout une haine furieuse contre ce prince; mais la haine et la fureur ne justifient pas le mensonge et la calomnie. Il sied bien peu à des philosophes de faire assez de cas d'une antithèse *oratoire* pour oublier tout ce qu'elle coûte

---

contre-sens pour être concis, ce n'est pas savoir écrire. Il était indispensable de spécifier les deux *grandeurs* différentes, celle des exploits, et celle du crime : c'est ce que La Grange a fait à moitié.

(1) Il fit écarteler Bessus.

à la vérité. Si leurs adversaires avaient donné prise sur eux jusqu'à ce point, à quelles personnalités les apologistes se seraient-ils donc portés, eux qui s'en permettent de si injurieuses sur une opinion dont ils ne prouvent pas l'injustice! De plus, quoique la mort de Callisthène soit une cruauté détestable, pourquoi le serait-elle plus que le meurtre de Clitus, qui était l'ami d'Alexandre, et lui avait sauvé la vie? Et, si l'on excuse l'ivresse, pourquoi plus que celui de Parménion, vieillard non moins innocent que Callisthène, et à qui Alexandre avait les plus grandes obligations? N'est-ce pas trop faire voir qu'on regarde le meurtre d'un philosophe comme le plus grand de tous les attentats? Et ce n'est pas là, ce me semble, un principe reconnu : nous avons en morale, pour évaluer les crimes, une autre échelle de proportion. Et je veux bien laisser de côté tout ce que les historiens reprochent à l'intolérable orgueil de Callisthène : dès qu'il s'agit de la victime, je ne m'occupe point d'excuses pour l'assassin.

Il y a donc ici même beaucoup de cette malheureuse déclamation dont l'auteur ne pouvait pas se défaire, et dont il était si aisé de se passer. Et c'est là ce qu'on oppose à ce qu'*il y a de plus beau* dans Cicéron!

Il n'y a pas deux voix sur l'excellent goût de celui-ci dans ses dialogues et ses traités philosophiques : aussi, quoique moins connus et moins

célébrés en général que ses chefs-d'œuvre oratoires, d'abord en raison des matières plus ou moins abstraites, ensuite parce que la plupart ne font pas partie des études classiques, cependant il est peu d'hommes instruits qui ne les aient lus, et même relus; et plusieurs, tels que *la Vieillesse* et *l'Amitié*, sont familiers à ceux même qui lisent le moins, à ceux qu'on appelle gens du monde. Mais, excepté le très-petit nombre d'hommes qui veut connaître tout ce qui a rapport à la science, qui a lu ou qui lira les *Questions* de Sénèque?

Il serait difficile, d'après cet exposé très-exact et très-motivé, de comprendre où l'éditeur a pu voir l'incommensurable supériorité de Sénèque sur Platon et Cicéron, pour *les connaissances, les idées et la profondeur*, puisqu'il n'a pas eu une *idée* en philosophie (je dis une, et je défie qu'on en cite une), et que Platon en a eu beaucoup; puisqu'il n'a pas même effleuré quantité d'objets où Platon et Cicéron montrent des *connaissances* variées et réfléchies qu'on ne peut attribuer à Sénèque, à moins d'avoir de lui en manuscrit ce que nous n'avons pas en imprimé. Reste la *profondeur*, et apparemment ce ne peut être qu'en morale qu'il a été si *profond;* car, dans le fait, il n'est que moraliste, et pas autre chose; et ses panégyristes mêmes ne nous disent pas qu'il soit *profond* dans sa physique : il n'y est que *distingué*. Reste donc à le considérer dans sa morale,

soit comme penseur, soit comme écrivain. C'est bien là tout Sénèque; et nos adversaires ne se plaindront pas que l'examen soit incomplet, et que la question ne soit qu'ébauchée. Nous reviendrons ensuite sur le panégyrique qu'ils ont fait de cet auteur au détriment de Cicéron, qui pourtant, je l'espère, n'y a pas perdu beaucoup.

La *profondeur* en morale consiste en deux choses : dans les vues générales qui déterminent le mieux les vrais fondements des devoirs et des vertus; et dans les traits particuliers qui caractérisent le mieux les défauts et les vices. Je crois voir le premier de ces mérites dans Cicéron, et j'en ai déja observé un exemple décisif dans cette idée fondamentale qu'il a puissamment embrassée, d'attacher toute l'économie du monde social et moral à l'observation des devoirs de chacun envers tous, pour l'intérêt même de chacun et de tous. Il n'y a presque point de trace de cette théorie vraiment *profonde* ailleurs que dans Cicéron, et Sénèque ne paraît pas même s'en être douté. Il faut que l'éditeur, conséquent dans son mépris pour Cicéron, ou ne l'ait pas *lu depuis le collége* (comme il dit que c'est l'usage), ou n'y ait guère fait attention, car il fait honneur aux modernes, ou plutôt au seul Helvétius, d'avoir vu dans la vertu la conformité avec l'intérêt général. Il y a ici une double erreur : d'abord, ce qu'il y a de vrai dans ce qu'a dit à ce sujet Helvétius est emprunté de Cicéron,

puisque tout le Traité *des Devoirs* est bâti sur cette base ; mais de plus (et c'est là le mal), Helvétius ne s'est emparé de cette idée que pour la dénaturer, au point que ce qui est, dans Cicéron, la sanction de toutes les vertus, est, dans Helvétius celle de tous les vices ; et cela devait être, dès que le sophiste français, en prenant un principe du philosophe latin, jugeait à propos d'en rejeter un autre dont celui-là n'était que la conséquence. Ce premier principe, comme vous devez vous en souvenir, était la conformité des lois positives de la morale avec les notions de justice naturelle, qui sont proprement la loi divine écrite dans nos cœurs, et constituent ce qu'on appelle la conscience : c'est la croyance de Socrate, de Platon et de Cicéron. Mais comme ces moralistes-là ne sont pas *profonds*, l'éditeur de Sénèque et de Diderot félicite Helvétius d'une tout autre découverte, qui consiste à faire dériver tous nos devoirs et toutes nos vertus de la *sensibilité physique*. Vous concevez que par ce chemin-là Helvétius ne pouvait plus se rencontrer avec Cicéron, ni avec Platon, ni avec Socrate, ni avec aucun des moralistes de tous les siècles. Cette *profondeur* est très-moderne, et n'en paraît que plus admirable à l'éditeur, qui se prosterne devant ce système d'Helvétius avec autant de vénération et de foi qu'un géomètre devant les calculs de Newton. Mais ce n'est pas ici le lieu d'examiner cette doctrine, qui appar-

tient à la dernière partie de ce *Cours*, à la philosophie du dix-huitième siècle (1).

La seconde espèce de *profondeur* se remarque dans la peinture des vices, et c'est en ce sens que les bons poëtes comiques sont moralistes, et que Molière est le plus *profond* des poëtes comiques. Théophraste aurait pu avoir cette qualité, que demandait le genre de son ouvrage. Mais celle que les anciens distinguèrent chez lui, ce fut sur-tout la pureté de son atticisme, la grace de son élocution. Son livre des *Caractères* offre des traits d'une vérité ingénieuse, soit dans les maximes, soit dans les portraits. Mais il a laissé la palme aux modernes, à La Rochefoucauld, dont les pensées sont souvent très-fines et les observations quelquefois *profondes*, et sur-tout à La Bruyère, le premier en ce genre, et qui est également *profond*, comme observateur et comme

(1) Cet examen a cependant paru depuis séparément, sous le titre de *Réfutation du livre de l'Esprit*, et ne s'en trouvera pas moins dans la suite de ce *Cours*, dont il fait un article essentiel. Les partisans, et même les amis d'Helvétius, ont gardé sur cette *Réfutation* le silence le plus *profond*, et qui eût été aussi le plus prudent, si, au défaut absolu de raisons, ils n'eussent prodigué les injures. Un philosophe, un économiste très-connu *, qui n'est pourtant pas athée, a été de meilleure foi. Il a imprimé que le censeur d'Helvétius *avait raison presque en tout; mais qu'il avait tort de dire du mal de la philosophie;* et l'on voit de quelle *philosophie*.

* M. Dupont de Nemours.

peintre : son regard atteint loin, et son pinceau rend tout ce qu'il a vu.

Cette espece de *profondeur* n'est ni dans Cicéron ni dans Sénèque : du moins, je ne l'y aperçois pas. Elle pouvait plus naturellement se trouver dans le dernier qui parle toujours en son nom, qui, dans ses traités, et sur-tout dans ses *Lettres*, pouvait prendre tous les tons, et n'en a jamais qu'un. On se rejettera probablement sur les pensées, les sentences, les maximes ; et il faut d'abord distinguer entre les idées et les pensées, car ce sont deux choses différentes : une pensée peut être belle, forte, délicate, mais elle est renfermée en un seul point : une idée belle, grande, *profonde*, est un aperçu qui en contient beaucoup d'autres. Quand Cicéron dit à César, « il n'y a rien de plus grand dans ta « fortune que de pouvoir sauver la vie à une « foule d'hommes, et rien de plus grand dans « ton ame que de le vouloir », il renferme en deux lignes, avec autant de noblesse que de précision, le résultat le plus juste, le plus étendu, le plus moral de la puissance et de la bonté. C'est là une idée, et une grande idée. Quand Sénèque dit, « Combien d'hommes ont manqué d'amitié « plutôt que d'amis! » il tourne ingénieusement une pensée vraie qui revient à cette maxime vulgaire, que, pour être aimé, il faut savoir aimer : *Si vis amari, ama.* A présent, pour apprécier Sénèque, qu'on a loué principalement pour les

maximes détachées, et qui lui-même les donne pour ce qu'il y a de plus efficace en morale, je ne crois pas pouvoir mieux faire que de m'arrêter sur celles qui sont du choix de son apologiste Diderot. Vous jugerez aisément de leur valeur, et vous évaluerez encore plus aisément les éloges inouïs qu'on a faits de sa philosophie.

« Une partie de la vie se passe à mal faire, la « plus grande partie à ne rien faire, presque la « totalité à faire autre chose que ce qu'on de- « vrait. » Sénèque lui-même ne savait pas à quel point cela est vrai; mais il dit bien ce qui était très-aisé à dire.

« Où est l'homme qui sache apprécier le temps, « compter les jours, et se rappeler qu'il meurt à « chaque instant? »

« Ne pouvant lire autant de livres que vous en « pouvez acquérir, n'en acquérez qu'autant que « vous en pourrez lire. »

« On lit pour se rendre habile : si on lisait pour « se rendre meilleur, bientôt on deviendrait plus « habile. »

« Celui qui ne veut que satisfaire à la faim, à « la soif, aux besoins de la nature, ne se mor- « fond point à la porte des grands, n'essuie, ni « leurs regards dédaigneux, ni leur politesse in- « sultante. »

« Vous parlez des présents de la fortune : dites « ses piéges. »

« Rien de plus nuisible aux bonnes mœurs que « la fréquentation des spectacles. »

« La vertu a perdu de son prix pour celui qui « se surfait celui de la vie. »

« Rien de plus commun qu'un vieillard qui « commence à vivre. » Pas si commun ; et Diderot lui répond très à propos que quelque chose de plus commun, c'est un vieillard qui meurt sans avoir vécu. Mais jusqu'ici connaissez-vous rien de plus *commun* que toutes ces pensées ? Elles sont raisonnables, et c'est tout. Est-ce là cette force de sens et d'expression qui vous a frappés dans ce que j'ai cité des pensées de Plutarque ? Encore quelques-unes, toujours prises de la main de l'apologiste :

« Un mal n'est pas grand quand il est le der- « nier des maux : la perte la moins à craindre est « celle qui ne peut être suivie de regrets. »

Cela est mot à mot dans Cicéron, sur le même sujet, sur la mort.

« La colère est une courte démence. »

Cela est mot à mot dans Horace : *Ira, furor brevis est* (1).

« L'homme le plus puissant doit craindre au- « tant de mal qu'il en peut faire. »

« La route du précepte est longue : celle de « l'exemple est plus courte et plus sûre. »

---

(1) Ep. 18. Et *de Irâ*, I, 1. — Mais Sénèque ne s'attribue pas cette définition.

« Le même mot peut sortir de la bouche d'un « sage et d'un fou. »

Je le crois, ainsi que tout ce qui précède; mais qu'y a-t-il à tout cela de *profond*?

« La philosophie est la vraie noblesse : nul n'a « vécu pour la gloire d'autrui. »

C'est dire d'une manière très-louche ce qui avait été dit mille fois mieux, et particulièrement dans Salluste (discours de Marius). Beaucoup de bons citoyens ont vécu et ont voulu vivre *pour la gloire* de leur patrie, et tous ont considéré *la gloire* qui en rejaillirait sur leur postérité. Quant à la philosophie, il faut croire qu'elle est ici le synonyme de vertu; ce qui n'est pas toujours vrai.

Voici des pensées qui me paraissent meilleures :

« Un voyageur a beaucoup d'hôtes et peu d'a-« mis. »

« Ne faites rien que votre ennemi ne puisse « savoir. »

« Dieux, accordez-moi la sagesse, et je vous « quitte de tout le reste. »

« L'administration d'une république livrée à « des brigands n'est pas digne d'un sage. »

« Les petites ames portent dans les grandes « choses le vice qui est en elles. »

« On donne du temps et des soins à tout : « n'y a que la vertu dont on ne s'occupe que « quand on n'a rien à faire. »

« Si vous avez à peser un service avec une in-« jure, ôtez au poids de l'une, et ajoutez à celui « de l'autre : vous ne serez que juste (1). »

« Au fond d'un cœur reconnaissant, un bienfait « porte intérêt. »

« La vertu passe entre la bonne et la mauvaise « fortune, et jette sur l'une et l'autre un regard « de mépris. »

On confond trop aisément les sentences avec le ton sentencieux, les pensées avec ce qui n'en a que la tournure. L'éditeur regarde Sénèque comme l'auteur *le plus grave, le plus moral de toute l'antiquité* : il l'est beaucoup moins que Cicéron, et sur-tout que Plutarque. La *gravité*, dans les ouvrages de raisonnement, consiste dans la solidité des moyens et dans une dignité

---

(1) J'ai pris la liberté d'abréger ainsi cette pensée, dont le fond est très-bon, pour faire voir que Sénèque, qui cherche souvent la concision aux dépens de la clarté et de la justesse, allonge aussi sa phrase sans nécessité, et n'est alors ni concis ni précis. Diderot traduit, d'après le texte : « Si vous « avez à peser un service avec une injure, juge dans votre « propre cause, *la prudence* veut que vous ajoutiez du poids « aux services que vous avez reçus, et que vous en ôtiez à « l'injure qu'on vous a faite. » Que de superflu dans cette phrase ! Diderot a dit qu'*on a toujours envie de resserrer Cicéron et d'étendre Sénèque*. L'un n'est pas plus vrai que l'autre : l'on n'a nulle envie d'*étendre* Sénèque, dont l'abondance est si souvent stérile : et qu'on essaie sur une pensée des ouvrages philosophiques de Cicéron une réduction du même genre que celle qui a lieu ici sur Sénèque !

de style assortie à celle du sujet. C'est précisément ce qui manque à Sénèque; car on peut dire qu'une qualité manque à un auteur, quand elle se montre très-rarement chez lui, et que le contraire y est à tout moment. Je l'aurai démontré, si je fais voir, par des citations nombreuses et de tout genre, que ses moyens, loin d'être solides, sont la plupart frivoles, faux, ridicules même; que, loin d'avoir *une abondance de pensées*, comme le dit encore l'éditeur, il n'a qu'une abondance de phrases tournées en apophthegmes pour redire une même chose, sans nuances et sans progression; que les formes de son style, loin d'avoir le sérieux qui convient à la chose, sont des tours de force et des jeux d'esprit qui peuvent quelquefois éblouir un instant l'homme inattentif, mais dont la futilité paraît dès qu'on y regarde. Je prends d'abord pour exemple un des objets qu'il semble avoir voulu épuiser, tant il y revient souvent, le mépris de la douleur et de la mort. Vous le retrouverez le même que sur le mépris de la foudre et des tremblements de terre. Je ne peux pas vous lire ici tout Sénèque; mais quand un même caractère est si marqué dans les morceaux importants et dans des passages entiers, tels qu'on ne rencontrerait rien d'approchant dans un auteur qui saurait écrire; quand ce caractère se reproduit dans une foule de citations diverses plus ou moins étendues; quand les citations sont prises dans ce que les

apologistes eux-mêmes présentent à l'admiration (et c'est une loi que je me suis faite dans tout cet article); alors on peut affirmer que ce caractère est celui de l'auteur: et si ce n'est pas le procédé d'un critique impartial, que nos adversaires nous en indiquent un autre.

Diderot nous crie de sa voix d'inspiré (1): « Homme pusillanime, si les deux grands fantômes, la douleur et la mort t'effraient, lis Sénèque. » J'aime mieux, pour mon compte, lire les *Tusculanes*, où la même matière est traitée, et dont Sénèque a pris tout ce qu'il y a de sensé dans le fond de sa morale. Cicéron n'outre rien: ses motifs sont pris dans la saine raison, dans une juste estimation des choses humaines. Il n'insulte point à la nature, comme s'il y avait en elle de la folie à repousser ce qui lui est contraire: il tâche seulement de l'affermir par des considérations analogues à ses forces, et oppose à des maux nécessaires le courage que doit inspirer à l'homme la noblesse de son ame, et cette patience virile qui n'est qu'une résignation réfléchie, seul remède à ce qu'on ne peut guérir, seul adoucissement à ce qu'on ne peut éviter. Enfin il se sert principalement des moyens de comparaison, ici les mieux appliqués de tous, puisque la meilleure manière de juger un mal, c'est de le comparer à un plus grand; et il fait

(1) En parlant des Épîtres 23 et 24.

sentir combien le vice et la honte, qui souillent et tourmentent l'ame, sont des maux plus à craindre que la douleur et la mort. « Je ne nie « pas, dit-il, que la douleur ne soit un mal; je « nie qu'elle soit le plus grand des maux : et si « elle n'était pas un mal, où serait donc le cou- « rage de la braver? Je dis que ce mal est sur- « monté par la patience. Et, si vous manquez de « patience, où est donc la philosophie? A quoi « nous sert-elle? Pourquoi la vanter, et nous en « glorifier? — Mais la douleur me fait sentir ses « aiguillons. — Et, quand ce serait un poignard, « qu'arrivera-t-il? Si vous êtes sans défense, vous « recevrez le coup. Mais vous le repousserez, si « vous avez le bouclier d'Achille, l'armure cé- « leste : et vous l'avez; car ce bouclier, qu'est-ce « autre chose que le courage? Si vous n'en avez « pas, renoncez donc à la dignité d'homme.... Ne « m'avez-vous pas accordé qu'aucun mal n'est « comparable à la honte, à l'infamie? Et quoi de « plus honteux à l'homme que de succomber à « la douleur ou à la crainte? S'il ne sait pas leur « résister, comment préférera-t-il à tout le devoir « et la vertu? »

Voilà qui va au fait; voilà parler en homme et à des hommes. Écoutons Sénèque : « Il est « difficile, dites-vous, d'amener l'ame jusqu'au « mépris de la mort. Eh! ne voyez-vous pas quels « sujets futiles la font tous les jours mépriser? « C'est un amant qui se pend à la porte de sa

« maîtresse ; un esclave qui se précipite du haut « d'un toit pour n'être plus sujet aux emporte-« ments de son maître ; un fugitif qui se perce le « sein pour n'être pas ramené dans les fers. Dou-« tez-vous que le courage puisse opérer ce qu'a « fait l'excès de la crainte?.... Que veulent dire « ces fouets armés de pointes aiguës, ces cheva-« lets, cet attirail de supplices? Quoi! ce n'est « que la douleur! Ce n'est rien, ou elle finira « promptement. A quoi bon ces glaives, ces feux, « ces bourreaux qui frémissent autour de moi? « Quoi ! ce n'est que la mort! Mon esclave la bra-« vait hier. »

C'est là ce que Diderot admire et ce qu'on nous ordonne d'admirer. Mais quel homme de sens peut être dupe de cette déclamation fanfaronne? Tout est faux dans la pensée, tout est puéril dans les tournures. Que veut Sénèque? M'inspirer de la fermeté, du courage, de la résolution. Et il m'offre des exemples de désespoir, qui, de son aveu, ne sont qu'un *excès de crainte!* Quelle grossière inconséquence! Quand Cicéron me dit, Soyez homme, et me prouve qu'il faut l'être, je ne saurais lui dire : Je ne suis pas un homme. Mais je dirai à Sénèque : Je ne suis, ni esclave, ni fugitif, ni enragé. Il me demande *si le courage ne fera pas ce qu'a fait l'excès de la crainte.* C'est comme s'il me demandait si je ne ferais pas en état de raison et de santé ce qu'on fait dans la fièvre chaude. Le courage est une force tranquille,

et celle-là est rare ; c'est celle qui est vraiment la vertu : aussi le courage et la vertu sont le même mot chez les Latins. La force, qui fait qu'on *se pend*, qu'on *se précipite*, qu'on *s'égorge* soi-même, est une frénésie, une aliénation née, tu en conviens, d'un mouvement aveugle et désordonné, d'un excès de crainte et de fureur : c'est la force de l'hydrophobe qui se jette dans le feu de peur de l'eau. L'une de ces forces est donc essentiellement un bien, et l'autre un mal ; l'une est une vertu, et l'autre une maladie ; l'une est l'honneur de la nature humaine, et l'autre en est la faiblesse ; l'une enfin n'appartient qu'au sage, et l'autre à tous les fous : et c'est un philosophe qui conclut de l'une à l'autre *à fortiori !* c'est un moraliste *grave et profond* qui assimile ce qu'on fait, quand on a perdu la tête, à ce qu'il prescrit de faire par un calcul de raison et par un principe de sagesse, comme si deux causes si différentes devaient avoir le même effet ! Un amant désespéré, un esclave excédé de coups, un fugitif échappé de sa chaîne, sont les modèles encourageants, les professeurs d'héroïsme que Sénèque fait asseoir avec lui dans sa chaire de philosophie ! Et il ne sent pas tout ce ridicule ! et ses admirateurs ne s'en doutent pas ! Il est vrai que les tours de phrases sont dignes des idées : *Quoi ! ce n'est que cela ? Ce n'est rien. Ce n'est que de la douleur ? Ce n'est que la mort ?*.... Mais qu'y a-t-il donc de plus aisé que cette forfanterie de paroles,

qu'on peut appeler proprement la gasconnade philosophique ; car le ton en est assez risible pour autoriser cette expression familière? On pardonne cette rhétorique aux écoliers et aux charlatans. Mais un vieux philosophe! un écrivain de profession! Cela n'est digne que de mépris, et peut très-raisonnablement faire douter qu'il y ait eu quelque chose de réel et de solide dans les principes, quand il y a dans le langage une affectation si habituelle et si risible.

L'éditeur, qui estime Platon comme *poëte et orateur*, quoiqu'il n'ait été ni l'un ni l'autre (car on n'est ni *poëte* ni *orateur* pour avoir écrit en prose avec l'imagination et l'éloquence que peut comporter le style philosophique), lui refuse nettement le titre de philosophe; et il ne faut pas moins que l'autorité de l'éditeur pour faire passer ce paradoxe, que vous pouvez apprécier d'après ce que vous avez entendu, et d'après l'opinion générale, qu'il appelle *une idolâtrie*, mais qu'il avoue *s'être conservée jusqu'à nos jours dans toute sa pureté*. Je m'en flatte, et lui sais gré de l'aveu. Mais il se flatte, lui, que, *dans un siècle tel que le nôtre, où l'on n'a pas moins de lumières que de goût, Platon et Cicéron doivent nécessairement perdre, comme philosophes*, ce qu'apparemment Sénèque doit gagner. Permis à chacun de se donner raison dans l'avenir; et, quoique Platon et Cicéron aient déja deux mille ans pour eux, celui-ci un peu moins, celui-là un peu plus, rien

n'empêche que dans deux mille ans encore quelqu'un ne réclame contre *le préjugé, l'éducation et l'idolâtrie*, et n'en appelle à un plus amplement informé, comme cet orateur de café, Boindin, qui, se trouvant seul de son avis au milieu d'un cercle nombreux, disait froidement : *C'est qu'il me manque là dix mille personnes qui seraient peut-être de mon avis.*

Nous savons que les opinions peuvent changer avec les siècles sur les objets des sciences, toujours perfectibles; mais nous n'avons pas encore vu que, sur des hommes tels que Platon et Cicéron, un siècle ait contredit tous les siècles. Il n'y en a point d'exemples; et pourtant le monde est assez vieux pour en avoir fourni. On sait depuis long-temps à quoi s'en tenir sur ce qu'il peut y avoir à prendre ou à laisser dans la philosophie d'Aristote, de Platon, de Cicéron, comme dans celle de Descartes et de Leibnitz; mais les hommes ont gardé leur place, et l'on peut présumer qu'ils la garderont. La contradiction particulière est de tous les temps, mais elle n'infirme point la voix générale; et quand on espère convertir nos neveux, il faudrait au moins commencer par être fort devant ses contemporains. Nous sommes déja peut-être assez avancés pour avoir un avis arrêté sur Sénèque et ses partisans; mais il faut pousser jusqu'au bout cette discussion, moins pour convaincre deux ou trois adversaires qu'on ne persuadera pas, que pour confirmer et venger la

vérité que les autres ne sont point intéressés à rejeter.

Ce Platon, qu'on dédaigne tant comme philosophe et comme moraliste, me rappelle ici le *Phédon*, par le contraste qu'il forme avec la manière de Sénèque. Quelle différence et quelle distance! Ce que Sénèque met en controverse est là en action : Socrate va mourir dans quelques heures, et parle du mépris de la mort. Cherchez dans ce dialogue, cherchez dans l'*Apologie* de Socrate quelque chose qui ressemble au faste insensé de Sénèque, soit dans les morceaux que je viens de citer, soit dans mille autres du même goût. On voit que l'ame de Socrate est calme, parce que son langage est simple; on voit qu'il est persuadé, parce qu'il n'affecte et n'exagère rien. Ses idées sont conséquentes, et ses sentiments élevés; et l'un prouve la tranquillité de l'esprit, l'autre la grandeur de l'ame, mais cette grandeur vraie, qui est de principe et d'habitude, qui n'a d'effort à faire sur rien, parce qu'il y a long-temps qu'elle est préparée à tout et décidée sur tout. Je conçois donc très-bien que le *Phédon* soit depuis si long-temps l'objet d'une admiration unanime : c'est là, chez les anciens, ce qu'il faut lire, pour voir ce que peut être l'homme aux prises avec la mort, sans autre secours que sa propre force. Mais Sénèque!... On en dira ce qu'on voudra, mais avec lui je suis toujours dans une école; je vois toujours un de ces anciens

sophistes, de ces anciens *déclamateurs* qui s'exerçaient à étonner leur auditoire : c'était la profession de Sénèque le père, dont n'a point dégénéré Sénèque le fils.

(1) A la marche naturelle, facile et décente de Platon et de Cicéron comparez celle de Sénèque : c'est un homme sur des échasses. Au premier aspect, il paraît haut ; mais toisez-le, et vous voyez qu'il vacille, parce qu'il n'a qu'une base factice : tous ses mouvements sont forcés et désagréables, et il tombe souvent. Sénèque a beau exagérer l'expression du dédain quand il me parle de la mort ; comment pourrait-il me donner une force que je vois qu'il n'a pas ? Il en parle trop pour la mépriser tant ; ce qu'on ne peut pas dire de Cicéron, qui n'a traité ce point de morale qu'à sa place, au premier livre des *Tusculanes*, et qui n'y est guère revenu. Sénèque le rebat sans cesse, et par-tout, et à tout propos, toujours du même ton. Les mouvements de son style sont les mêmes : des saillies, des bravades, des abus de mots. Il a l'air de chercher querelle à la mort, de la morguer comme un ennemi qu'on défie de loin ; il s'escrime en l'air. Ses apologistes vont se récrier : — Comment ! est-ce qu'il n'a pas su mourir ? — C'est ce que nous verrons tout à

(1) Voyez tome III, à l'article de *Quintilien*, ce qu'il dit de ces *déclamateurs*, et des mauvaises études de la jeunesse, qui se gâtait l'esprit dans leur école.

l'heure : continuons à voir comment il a su écrire.

Ce n'est pas ma faute si vous n'avez pu trouver rien de fort remarquable dans les pensées que Diderot lui-même a cru devoir extraire. Je pourrais encore en rapporter une d'après lui : « La « gloire suit la vertu, comme l'ombre suit le corps.» Il demande si cette pensée n'est pas charmante : c'est mon avis ; mais il aurait dû ajouter qu'elle est mot à mot de Cicéron ; et cela m'avertit de vous en citer quelques autres de lui.

« Qu'y a-t-il de grand dans les choses humaines, « pour l'homme qui a l'idée de l'infini ? »

« Tout ce qui est pernicieux dans ses progrès « est vicieux dans sa naissance. »

« Celui qui cherche de la mesure dans le vice « ressemble à un homme qui, se précipitant des « sommets de Leucate, voudrait se tenir en l'air.»

« La nature n'a pas été assez injuste envers « nous pour nous donner tant de remèdes pour « le corps, et aucun pour l'ame : celle-ci même « a été la mieux traitée, car les remèdes pour le « corps lui viennent de dehors, les remèdes pour « l'ame sont en elle. »

J'ose croire que ce sont là des vérités plus réfléchies, plus étendues et mieux exprimées que celles de Sénèque. Venons à celles qui sont vicieuses, ou comme fausses, ou comme vagues, ou comme contradictoires, etc. Elles sont sans nombre, et il y a de quoi choisir. Mais il est juste de commencer par celles qui font dire à

Diderot : « Malheur à celui que quelques-unes de « ces pensées que je jette au hasard, à mesure que « la lecture du philosophe me les offre, ne plon-« geront pas dans la méditation! » Ne vous effrayez pas trop de ce foudroyant anathême de Diderot : c'est chez lui, et chez beaucoup d'autres écrivains de la même classe, une formule parasite. Rien de plus fréquent chez eux que la malédiction; si tous ceux qu'ils ont solennellement maudits, au propre ou au figuré, avaient dû s'en ressentir, je ne sais ce que le monde serait devenu. Nous ne pouvons pas trop nous *plonger* ici *dans la méditation*, nous sommes en trop bonne compagnie; mais il ne faut pas *méditer* beaucoup pour ce que nous avons à discuter.

« Le tyran vous fera conduire.... Où? Où vous « allez. » Il veut dire à la mort; car c'est encore là que nous en sommes. Cela est faux, et très-faux de deux manières. *Je vais* à la mort, il est vrai, mais non pas au supplice. *Je vais* et je puis aller fort long-temps à la mort, qui est peut-être fort loin; mais le tyran me fera conduire au supplice qui est là devant moi. Prétendre me faire accroire que c'est la même chose, ce n'est ni m'instruire ni m'encourager; c'est se moquer de moi : c'est me prendre pour un imbécille, et non pas me rendre plus ferme. Il n'est pas permis à un philosophe d'ignorer deux choses également certaines : l'une, que le passage prochain d'une vie pleine et entière à une mort violente

et infame est ce qu'il y a de plus répugnant à la nature humaine; l'autre, que, dans cette terrible nécessité, la mort est encore moins terrible que l'ignominie; ce qui est prouvé par le grand nombre d'hommes qui se sont donné la mort, et une mort cruelle, pour se dérober aux bourreaux. Et vous me dites froidement, que c'est là que *je vais!* Vous mentez; et un mensonge évident n'est ni une raison, ni un conseil, ni une consolation; c'est une insulte, et ici une insulte au malheur. Il est d'un philosophe de connaître la nature humaine, et de prendre en elle, autant qu'il est possible, l'antidote des maux qui sont en elle. Il y a en effet dans la raison et dans la vertu des appuis réels contre toutes les infortunes, et même contre celle qui me menace de si près; mais vous ne les connaissez pas, car vous ne parlez, ni en homme ni en philosophe, mais en rhéteur qui veut faire une phrase. Allez faire des phrases dans votre classe; et moi, je vais invoquer le Dieu qui a les yeux sur l'innocence et sur le crime.

Telle est la réponse qu'on pourrait faire à Sénèque, en attendant la réplique des adorateurs de sa philosophie.

« Il est dur de vivre sous la nécessité; mais il « n'y a point de nécessité d'y vivre (1). »

---

(1) Maxime d'Épicure, citée par Sénèque, Ép. 12.

Ici la *nécessité* ne peut signifier que le destin, *fatum*, que Sénèque, ainsi que les stoïciens, admettait avec la Providence, sans trop se mettre en peine de les concilier. Mais, dans cette hypothèse, les termes de cette phrase impliquent contradiction; car avec la fatalité, qui est cette même *nécessité*, tout est également *nécessaire*, et par conséquent il l'est de *vivre sous cette nécessité*, autant qu'elle le voudra. Mais, en laissant même cette rigueur métaphysique, qui est fort loin de Sénèque, ce qu'il nous apprend dans cette pensée se réduit à mourir quand il ne nous convient plus de vivre; ce qui n'est pas un merveilleux secret, mais ce qui est un des pivots de la philosophie de Sénèque, grand prédicateur du suicide. Ce n'était pas l'opinion de Socrate et de Platon, car il est juste de n'opposer à Sénèque que des philosophes païens. Mais cette question, qui n'en doit pas être une pour nous, a été trop souvent agitée pour y revenir ici. J'observerai seulement, comme idée à *méditer*, pour ceux qui méditent, qu'un moyen de disposer de son existence, qui serait commun à l'homme de bien et au scélérat, ne saurait être dans l'ordre métaphysique et moral. « Arracher à Caton son poi-« gnard, c'est lui envier son immortalité. »

La belle passion du suicide n'a-t-elle pas emporté Sénèque un peu trop loin? Quoi! Caton n'avait pas assez de sa vie pour être immortel! et il ne le serait pas, s'il ne s'était pas tué! C'est

ce qu'on a dit d'Othon, et ce qui était vrai d'un homme qui n'avait fait en sa vie qu'une action de courage, celle de mourir. Mais Caton! quelque satisfait qu'il ait pu être de sa mort, je ne crois pas qu'il le fût assez peu de sa vie pour l'être ici de Sénèque.

« Quelle sera la vie du sage enfermé dans un « cachot, ou jeté sur une plage déserte? Celle de « Jupiter dans la dissolution des mondes. » Sur quoi Diderot s'écrie : « De pareilles idées ne vien- « nent qu'à des hommes d'une trempe rare. » Sur quoi je réponds que de *pareilles idées* ne *viennent* qu'à des fous, et que cette folie n'est pas *rare*. Horace, homme *d'une trempe* assez *rare*, au moins pour l'esprit, avait dit dans ces strophes connues pour un des exemples du sublime, et où il peint l'inébranlable fermeté du juste :

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

Le ciel tonne, la mer gronde:
Sur lui les débris du monde
Tomberont sans l'effrayer.

Cela est grand, et ne peut l'être davantage sans passer toute raison, c'est-à-dire, sans cesser d'être grand; et Sénèque était très-capable de cette transmutation : sa phrase n'est pas autre chose, et son *Jupiter* y a tout gâté. Le bon sens demande en quoi *les pensées de Jupiter* peuvent res-

sembler à celles du sage *dans la dissolution des mondes*. Mais l'esprit de Sénèque affectionne extraordinairement cette similitude de Jupiter et du sage : c'est une de ses pensées favorites. « L'homme de bien ne diffère de Dieu que par la « durée : il est son disciple et son rival. » Ailleurs, ce n'est pas assez pour Sénèque de la parité ; et en effet ce serait dommage de s'arrêter en si beau chemin.

« Un petit nombre d'années est autant pour « le sage que l'éternité pour les dieux. Il a même « un mérite de plus : la sagesse des dieux est due « à leur nature, et non à leurs efforts. » N'oubliez pas que tout à l'heure il demandait aux dieux la sagesse, et Diderot n'a pas manqué de le lui reprocher. Mais enfin, selon lui, les dieux du moins étaient donc pour beaucoup dans la sagesse humaine; et il n'est pas trop bien que le sage se fasse ainsi le rival, et même le supérieur d'une divinité bienfaitrice. On pourrait trouver là quelque ingratitude et quelque impiété. Mais je ne ferai pas une nouvelle injure à la raison en combattant ces arrogantes folies : c'est bien assez de celle que lui fait Sénèque en les débitant. Je m'en tiens à une conséquence qui est de mon objet, et qui devient de plus en plus manifeste; c'est que ceux qui ont trouvé ce style si *grave* et si *moral* jugent comme Sénèque écrivait; et c'est, je crois, la seule manière de leur dire la vérité sans les offenser; car qu'y a-t-il pour eux qu'un

rapport quelconque avec Sénèque ne rende honorable? Mais, pour nous, rien ne sera jamais plus contraire à la *gravité* qui sied à la morale que ces fanfaronnades qui tiennent du burlesque; et rien ne convient moins à un philosophe que de parler des dieux comme le capitan Matamore de l'ancienne comédie parlait des rois et des empereurs. Le faux sublime, qu'on ne pardonne pas même aux poëtes, est intolérable en philosophie. Celui de Sénèque est comme la glace qui brille de loin, qui vous gèle dès qu'on y touche, et qui se résout en eau sale dès qu'on la presse.

« L'amour ressemble à l'amitié : il en est pour « ainsi dire la folie. «

C'est ne connaître ni l'un ni l'autre. L'amour et l'amitié sont deux choses aussi différentes qu'un sentiment et une passion; et je ne sais ce que c'est que *la folie de l'amitié*, folie qui dès lors ne serait plus *l'amitié*, et ne serait pas encore *l'amour*. Il ne faut point assimiler ce qui ne peut jamais se ressembler.

J'ai promis des citations plus étendues : voici une suite de pensées sur l'amitié du sage. Mais ici c'est moi qui cite, et non pas Diderot :

« Le sage ne manque de rien, mais il a des « besoins; au contraire, l'insensé n'a pas de be« soins, ne sachant user de rien, mais il manque « de tout. Le sage a besoin de mains, d'yeux, de « mille autres choses nécessaires à ses besoins « journaliers, mais il ne manque de rien. Manquer

« suppose une contrainte : le sage n'en connaît « point. Voilà dans quel sens il a besoin d'amis. « Quoiqu'il sache se suffire, il en veut le plus « grand nombre possible, mais non pour être « heureux ; il le serait même sans amis : le sou- « verain bien n'emprunte rien du dehors. Il trouve « dans l'ame toutes ses ressources ; il ne vit que « de lui-même ; il s'assujettirait à la fortune en « *s'incorporant* aux objets extérieurs. Le sage, « comme Dieu, se renferme dans son ame et ha- « bite avec lui-même. S'il peut disposer des cir- « constances, il se suffit et prend une femme ; il « se suffit, et donne le jour à des enfants ; il se « suffit, et ne vivrait pas, plutôt que de vivre « seul. »

Je veux croire que Diderot, et l'éditeur, et les apologistes, entendent à merveille ce galimatias double et triple ; qu'ils savent comment on *a des besoins sans manquer de rien*, quoique *le besoin* suppose essentiellement *le manque* de quelque chose de nécessaire, et ne soit même que cela ; qu'ils savent sur-tout comment celui *qui se suffit ne vivrait pas, plutôt que de vivre seul ;* car plus ce dernier trait est pour nous incompréhensible, plus sans doute il y a de *génie* et de *philosophie* à le comprendre en *se plongeant dans la méditation*. L'éditeur dit que « Sénèque entasse vérités « sur vérités, mais qu'il les entasse quelquefois « *avec tant d'ordre et de précision*, que, plus rap- « prochées, elles n'en sont que plus sensibles et

« plus évidentes. » Ce mot *quelquefois* indique, il est vrai, une assez considérable restriction sur six volumes, et peut-être ce passage n'entre-t-il pas dans le *quelquefois*. Quant à moi, je suis encore à voir dans Sénèque cette espèce d'*entassement avec ordre et précision;* peut-être même inclinerais-je à penser que ces idées ne s'accordent guère plus que celles de Sénèque; que l'*entassement* exclut l'*ordre*, et que, de tous les styles possibles, le style de Sénèque est celui qui exclut le plus *la précision*. Mais pour le moment je n'ai pas la force de raisonner en rigueur; le sage de Sénèque m'en ôte l'envie. Oui, en vérité, ce sage qui *se suffit et mourrait plutôt que de vivre seul, qui se suffit et prend une femme, et fait des enfants par circonstance*, m'a rappelé tout de suite D. Japhet, qui, tout mouillé, demi-nu et transi de froid, dit tout aussi *philosophiquement:*

Pour vous faire plaisir, j'approcherai du feu.

On convient que personne n'a parlé de la vieillesse mieux que Cicéron, n'a mieux fait sentir ses dédommagements et ses jouissances, ni mieux consolé de ses pertes; mais il ne s'est avisé d'aucun des motifs que Sénèque nous propose pour *chérir la vieillesse*, dans le *petit entassement de vérités* que voici : « Chérissons la vieillesse; jetons-nous « dans ses bras : elle a des douceurs pour qui « sait en user.... » Vous allez lui demander quelles douceurs? Écoutez : il ne vous fait pas attendre.

« Les fruits sont plus recherchés quand ils se « passent, et l'enfance plus belle quand elle se ter- « mine : les buveurs trouvent plus de charmes aux « derniers coups de vin, à ceux qui les achèvent, « qui consomment leur ivresse : ce que le plaisir « a *de plus piquant*, il le garde *pour la fin*. »

Ce ne sont pas là des pensées, si l'on veut, ce sont des similitudes; mais aussi quoi de plus semblable que la vieillesse et *le dernier terme de l'ivresse?* Quoi de plus semblable que la vieillesse qui termine la vie, et l'adolescence qui *termine l'enfance?* Mais sur-tout quoi de plus semblable que la vieillesse et *la fin piquante du plaisir?* N'êtes-vous pas saisis de la justesse de ces rapports, de leur *profondeur*, de leur *moralité*, de leur *gravité?* Ils sont tellement *graves*, que sans doute vous me dispenserez du détail. Il ajoute : « Je crois même qu'au bord de la tombe il y a des « plaisirs à goûter, ou du moins, ce qui tient « lieu de plaisir, on n'en a plus besoin. » Cela est vrai sans être fort consolant : il eût mieux valu, comme Cicéron, rendre compte des vrais plaisirs de la vieillesse, et, comme lui, les faire aimer. Mais ce n'est pas la seule fois que Sénèque, si diffus dans l'inutile et le faux, est à peu près nul dans le nécessaire et le vrai. Il ajoute enfin : « Quel bonheur d'avoir lassé les passions, et de « les voir au loin derrière soi ! » Voilà du moins un motif raisonnable : aussi est-il de Cicéron, et l'un de ceux dont il a tiré le meilleur parti. Pour

Sénèque, il se garde bien de dire un mot de plus; mais il emploie deux pages à commenter ce vers d'Horace :

Omnem crede diem tibi diluxisse supremum.

Croyez que chaque jour est pour vous le dernier.

Plusieurs autres de ses *Lettres* ne sont aussi que des paraphrases des *Épîtres* d'Horace, entre autres celle sur les voyages, où la prose du philosophe ne vaut sûrement pas les vers du poëte.

« Vous pouvez corriger un mal par un autre, « la crainte par l'espoir. »

Il répète ailleurs cette même maxime, qui fait de l'espérance un *mal*: c'est un démenti donné à la nature. Il se peut que cela fût dans la doctrine stoïcienne, mais cela n'est pas dans la raison.

Il conseille, comme tous les moralistes, de ne pas pousser les soins du corps jusqu'à s'y asservir, et dit sensément d'après tout le monde : « La vertu « n'aura plus de prix pour vous, si le corps en a « trop. » Mais l'esprit de Sénèque ne manque guère une occasion de gâter la raison d'autrui. « Donnons « des soins au corps, continue-t-il, mais sans ba- « lancer à le jeter dans les flammes au premier « signal de la raison, de l'honneur, du devoir. » Éternel et incorrigible déclamateur! Ne dirait-on pas qu'il n'y a rien de si commun que de *se jeter dans les flammes au signal de la raison, de l'honneur, du devoir?* Si on lui demandait des exemples, il se trouverait que des assiégés s'y sont jetés par

un désespoir furieux; que le sentiment de la nature et de l'amour, exalté par le danger de personnes chéries, y a *précipité* pour les sauver; et, dans toutes ces occasions, ce n'est ni *la raison*, ni *l'honneur*, ni *le devoir* qui a donné *le signal*: c'est un mouvement antérieur à toute réflexion.

« Le sage considère en tout le commencement, « et non la fin. » Le sage de Sénèque apparemment; car La Fontaine n'a été que l'écho de tous les sages du monde quand il a dit :

En toute chose il faut considérer la fin.

Et, malgré Sénèque, je suis de l'avis de La Fontaine et de tout le monde. Si Sénèque a voulu dire que le sage considère en tout le principe, et non pas l'évènement, pourquoi ne l'a-t-il pas dit? Il aurait dit une vérité très-commune, qui ne contredit point le vers de La Fontaine, parce que le devoir est pour l'honnête homme le principe et la fin; mais il aurait du moins exprimé sa pensée.

A propos des soins de la santé et de l'exercice qui peut ajouter à l'embonpoint, il trouve *indécent pour un homme lettré d'exercer ses bras*. J'ai vu des hommes lettrés, et fort lettrés, jouer encore à la paume et à la balle à quarante et cinquante ans, sans aucune *indécence*. Il ajoute, « Quand vous serez gras à souhait, quand vos « épaules auront une largeur démesurée, jamais « vous n'égalerez le poids et l'encolure d'un bœuf. »

J'en suis convaincu; mais je le suis aussi qu'excepté la grenouille de la fable, jamais personne n'eut cette prétention.

Il approuve cette maxime d'Épicure : « Croyez-« moi; un grabat et des haillons donnent au dis-« cours une grandeur plus imposante. » Et pourquoi? Un grabat est plus sain que la plume et l'édredon; soit : un habillement simple et modeste convient à l'homme de bien, à moins que son rang ne lui en prescrive un autre. Mais les haillons, si ce sont ceux de l'indigence, n'imposent que l'aumône : si ce sont ceux du cynisme, je dirai à Antisthène, avec Socrate : *Je vois percer ton orgueil à travers les trous de ton manteau.* Mais, ce qui est vrai, c'est qu'il y a telle situation où ce sont *les discours* qui peuvent *donner de la grandeur au grabat* et *aux haillons*, qui par eux-mêmes n'en ont pas.

« Préservons sur-tout nos cœurs *d'une passion* « *trop commune*, celle de la mort. » Il fallait que Sénèque lui-même ne la crût pas si *commune*, puisqu'il a tant écrit pour nous apprendre à mépriser la mort; au contraire, il ne nous met en garde qu'en ce seul endroit contre *la passion de la mort.* Il est vrai qu'il dit *sur-tout;* ce qui est peut-être encore plus singulier que *la passion de la mort* mise au premier rang entre toutes celles dont il faut se préserver. Je ne sais si même en Angleterre, où l'on connaît une maladie endémique, qui est le dégoût de la vie, on parlerait ainsi de

la passion de la mort; et le *spleen* n'était pas connu à Rome.

« Qui vous rendra l'égal de la Divinité? Sera-« ce l'argent? Dieu n'a rien. La toge-prétexte? Il « est nu. La renommée, la représentation, l'im-« mense étendue de votre célébrité? Dieu n'est « connu de personne. Sera-ce cette foule d'es-« claves qui portent votre litière? Mais Dieu lui-« même porte le monde entier. »

J'avoue qu'ici, et dans toutes les *vérités* de cette force, Sénèque ne doit rien, ni à Socrate, ni à Platon, ni à Cicéron, ni à personne. Tous ces philosophes avaient dit, il est vrai, que la vertu seule peut nous rapprocher de la Divinité; mais il restait à Sénèque de découvrir de pareils moyens de conviction, pour nous démontrer qu'il n'y avait pas d'autre manière d'être *l'égal de Dieu.* Dieu a tout fait, tout lui appartient; il donne tout, et *il n'a rien! Il est nu;* car il a un *corps,* et apparemment Sénèque l'a vu. *Il n'est connu de personne!* J'aurais cru qu'il avait une assez grande renommée, puisque nos athées mêmes n'ont pu encore la lui ôter. Si l'auteur a voulu dire que l'essence de Dieu n'est pas *connue,* c'est une équivoque bien inepte et un contre-sens dans la phrase; car il s'agit de *réputation* et de *célébrité.* Mais ce qu'il y a de plus heureux, c'est de nous dégoûter des litières et des *porteurs* (1), parce que

(1) Il y a environ cinquante ans qu'un chevalier de Mo-

Dieu lui-même porte le monde... Il faut en revenir à ce que disait Diderot, que Sénèque et son sublime sont *d'une trempe rare.*

« Ni les enfants ni les imbécilles ne craignent « la mort! Quelle honte, si la raison ne pouvait « nous conduire à une sécurité que donne l'ab- « sence de la raison! » Encore la même absurdité relevée ci-dessus; et il y est tellement attaché, qu'il tire ailleurs la même preuve des brutes, tant *il abonde* en *vérités* et en *idées!*

Si, par hasard, il en était chez lui des rapports entre sa morale et sa conduite, comme entre ses principes d'éloquence et leur application dans son style, la conséquence serait fâcheuse pour

---

dène, homme d'esprit, et d'un esprit fort original, avait fait une centaine de stances contre l'usage des chaises à porteurs. Il les récitait à Versailles, dans une société où était l'abbé de Boismont, prédicateur du roi, et qui, ce jour-là même, devait prêcher. On vient l'avertir qu'il est l'heure de se rendre à la chapelle, et que ses *porteurs* sont là. Il s'excuse auprès du chevalier sur la circonstance qui le prive du plaisir d'entendre le reste des stances. — « Monsieur l'abbé, encore une, et je vous laisse aller : »

Double spectacle bien contraire :
Jésus porte sur le Calvaire
La croix où son sang va couler;
Les successeurs des Chrysostômes
Sont portés par ces mêmes hommes
Pour qui Jésus va s'immoler.

— « Monsieur le chevalier, je vous entends. Qu'on renvoie « mes porteurs; j'irai à pied. »

lui. Mais on sait que l'un n'entraîne pas l'autre, et je tombe sur une *lettre* où il parle d'une manière qui vous édifiera, *sur l'éloquence qui convient au philosophe*. Il s'élève contre la rapidité étourdie d'un vain babil, soit dans la composition, soit dans le débit. « Quoi! vous avez à dis-« siper mes craintes, à réprimer mes désirs, à « combattre mes préjugés, à m'affranchir du « luxe et de l'avarice, et vous comptez le faire *en* « *courant!*.... Que penser de l'ame quand *le lan-* « *gage est confus, en désordre et sans frein? Sous* « *cet amas de paroles je ne vois qu'un grand vide,* « *beaucoup de bruit, et nul effet*... Un philosophe « ne doit pas laisser aller ses paroles, mais *les* « *régler, les mesurer*.... Il peut s'élever, mais sans « compromettre la dignité de son caractère : *elle* « *est perdue par ces tours de force, par cette vé-* « *hémence outrée*, etc. » (*Traduction de La Grange.*)

Il n'y a pas là un mot qui ne tombe à plomb sur le style de tous les ouvrages de Sénèque : il ne lui manquait que d'ajouter, *Faites comme moi*, pour renouveler la fable de l'écrevisse, qui enseigne à marcher en avant. Ce morceau est le résultat le plus exact de l'analyse faite et à faire de tous les écrits de cet auteur, et c'est lui qui nous l'a fourni. Mais qu'en faut-il inférer? Que du moins il savait très-bien comment il fallait faire, quoiqu'il ne le fît pas? qu'il avait un goût sain et éclairé, quoique sa manière d'écrire fût très-mau-

vaise? Nullement. Tout le monde peut connaître et répéter ces notions de critique générale, sans en être plus habile à les appliquer, non-seulement dans la composition, mais dans le jugement. Le vrai goût, comme le vrai talent, ne se constate qu'à l'épreuve. Il faut avoir approché des objets, soit pour les traiter en écrivain, soit pour les examiner en critique; et c'est alors seulement que l'on peut voir si vous pouvez les manier. Rien n'est moins rare que de rencontrer des esprits faux qui recommandent la justesse, et des auteurs boursouflés qui blâment l'enflure. Comme eux, Sénèque était de bonne foi en parlant de *la mesure des paroles et du frein dans le style*, et ne se doutait pas que nul auteur n'en avait eu moins que lui. Dubelloy se piquait d'être admirateur de Racine, et s'était même engagé à nous dévoiler le secret de son élégance. On a dit qu'il y avait aussi une conscience d'écrivain : il faut s'entendre. Je croirais bien qu'il y a une arrière-conscience qui parle fort bas et fort rarement, et à qui l'amour-propre impose bien vite le silence, comme la passion l'impose aux remords du méchant. Mais la conscience habituelle qui tourmente et irrite les mauvais écrivains, c'est celle du rang qu'ils occupent dans l'opinion : c'est là ce qu'ils ne peuvent guère se dissimuler, malgré tous leurs efforts, parce que toujours la voix publique se fait entendre un peu plus tôt, un peu plus tard; et de là les blessures secrètes

de l'amour-propre. On a vu ce même Dubelloy mourir à peu près de chagrin, après les plus brillants succès, également persuadé que le public le regardait comme un très-mauvais versificateur et un très-médiocre poëte tragique, et que ce public était prévenu contre lui. Sénèque ne put pas même être averti, comme lui, par la froide indifférence et le silence du mépris, succédant à un fol engouement : Sénèque fut l'écrivain de son temps le plus à la mode, mais l'illusion ne dura pas plus que sa vie. Quintilien le mit, quoique avec beaucoup de ménagement, à sa véritable place ; et, à la renaissance des lettres en Europe, l'opinion publique le relégua parmi les auteurs de la seconde classe, quoiqu'il ait eu encore alors quelques suffrages comme moraliste, bien plus que comme écrivain, suffrages qui seront évalués avant de finir cet article, qui doit nous mener plus loin.

Il écrit à Lucilius : « Si votre ami savait ce que « c'est *qu'un homme de bien*, il ne se flatterait « pas de l'être ; il désespérerait même de jamais « le devenir. » Que les stoïciens parlassent ainsi de leur sage, qui n'était, à leur dire, qu'*un vœu* plutôt qu'une réalité, il n'y avait pas grand mal, on n'était guère tenté d'y croire. Mais il est d'une bien mauvaise philosophie de faire de l'*homme de bien un phénix qui peut paraître tout au plus une fois en cinq cents ans* : ce sont les termes de l'auteur. Si cela n'était pas heureusement un pa-

radoxe aussi outré que cent autres de la même plume, il n'y aurait là qu'une dispense d'être *homme de bien*, une excuse pour qui ne l'est pas, un découragement pour qui voudrait l'être, une injure pour celui qui l'est.

« La bonne conscience veut des témoins : la « mauvaise, dans un désert, aurait encore des « alarmes. » Il eût été beaucoup plus juste de dire : La bonne conscience ne craint pas les témoins, et n'en a pas besoin : le méchant les craint, même quand il est seul.

« Vous rougissez d'apprendre la vertu. Pour « *un art* de cette importance, est-il donc humi- « liant de prendre *un maître?* Espérez-vous que « le hasard la fera descendre en pluie dans votre « ame? »

Un sophiste pouvait se donner pour un *maître de vertu*, et appeler la vertu *un art*: il voulait se faire payer ses leçons en argent ou en louanges. Un philosophe aurait dû savoir que, si la morale théorique est *un art*, la morale pratique ou *la vertu* n'en est pas un; et qu'on n'étudie et qu'on n'apprend celle-ci qu'entre Dieu et sa conscience. *Le hasard qui la fait descendre en pluie* n'est qu'une platitude, comme il y en a mille autres, et n'est pour moi qu'une occasion d'avertir que je ne m'arrête pas aux fautes de style, aussi nombreuses, mais beaucoup moins importantes que les fautes de sens.

« Apprendre la vertu, c'est désapprendre le

« vice. » Fort bien : mais pourquoi ajouter : « La « vertu ne se désapprend pas. » Hélas ! plus aisément que le vice : c'est une vérité d'expérience.

« La philosophie ne veut que des respects. » Dieu est donc meilleur que la philosophie, et n'est pas si fier : il veut l'amour.

« La vieillesse ne vaut pas un désir : elle ne « mérite pas non plus un refus. » Cela est dit ingénieusement et à la manière de Sénèque, quand il est à peu près tout ce qu'il peut être. Mais il ajoute : « Aussi n'est-il pas décidé qu'on doive « renoncer aux dernières années de la vieillesse, « et se donner la mort au lieu de l'attendre. » *Pas décidé !* mais je l'espère : quelle grace vous nous faites ! *En vérité,* disait Voltaire dans ses moments de gaieté, *ces philosophes sont de drôles de gens !* Est-il possible que la comédie n'ait guère fait qu'ébaucher un sujet si riche (1) ? Il l'est au point que ce ne serait pas trop de tout Molière pour le remplir.

« Avant la vieillesse, je ne pensais qu'à bien « vivre : je ne pense aujourd'hui qu'à bien mou« rir, c'est à dire, avec résignation. » Voilà du bon sens : je le saisis quand je le rencontre. « La né« cessité n'est que pour les rebelles : il n'y en a « plus quand on se soumet. » Encore mieux,

---

(1) *Les Philosophes,* de M. Palissot, sont un ouvrage plein d'esprit, de goût et d'élégance : ne l'eût-il pas fait plus fort de comique, s'il l'avait fait plus tard ?

ainsi que tout ce qui suit sur la perte de nos amis. « Hâtons-nous de jouir de nos amis, parce que « nous ne savons pas si nous en jouirons long- « temps. Voyez combien de fois nous les quittons « pour de longs voyages, combien de temps nous « passons dans le même endroit qu'eux sans les « voir ; et vous sentirez que ce n'est point leur « trépas qui nous en prive le plus. Mais que dire « de ces insensés qui négligent leurs amis, et se « désolent de leur perte ! Ils n'aiment que les « amis qu'ils n'ont plus. Leur douleur est sans « bornes, parce qu'ils craignent qu'on ne doute « s'ils aimaient : ils s'y prennent trop tard pour « le prouver. » C'est là penser et observer en moraliste. Pourquoi Diderot ne cite-t-il rien dans ce goût ? Il y en a peu d'exemples ; mais il y a, entre autres, toute la *lettre* sur la manière dont il faut traiter ses domestiques, la meilleure, à peu de chose près, de tout le recueil, et dont Diderot ne parle même pas. Je la rapporterais volontiers, s'il ne suffisait pas à l'équité de l'indiquer ici, dans un article que je ne saurais conduire à son but sans m'étendre un peu plus que je ne l'aurais désiré. Pourquoi Diderot ne nous offre-t-il rien dans ce genre ? C'est qu'il y a des hommes (et des femmes) qui se sont mis dans la tête, mais très-sérieusement, que l'esprit ne peut guère se rencontrer avec le bon sens ; ce qui est vrai.... de leur esprit.

« Une marque infaillible d'imperfection, c'est

« de pouvoir augmenter. » D'accord; mais au lieu d'en conclure qu'étant imparfaits, nous devons travailler à *augmenter* en nous ce qui est bon, la sagesse et la vertu, il en conclut que la vertu, la sagesse, qui sont *le souverain bien, ne sont susceptibles en nous ni de plus ni de moins; que toutes les vertus sont parfaites, parce que toutes sont divines*, etc. Je ne sais s'il y a eu au monde de plus mauvais raisonneurs que les stoïciens. Comment tant d'hommes *graves* n'ont-ils pas compris que, dans une substance imparfaite, tous les attributs sont imparfaits, et que par conséquent la sagesse, parfaite en Dieu, ne saurait l'être en nous? Ils auraient pu dire de même que notre intelligence est sans bornes, parce qu'elle émane de l'intelligence divine, qui n'en a pas. Mais tout ce que nous en avons reçu est dans une proportion nécessaire avec notre nature, et Dieu lui-même ne pouvait pas lui communiquer une perfection qui n'est qu'en lui. *Rêves de Zénon*, nous dit-on : je le sais; mais pourquoi Sénèque les a-t-il délayés dans cinquante amplifications que vous nous donnez pour de l'éloquence, quand il n'y a que de l'ennui?

« La mort la plus longue est toujours la plus « fâcheuse. » Passons que cela soit *toujours* vrai : pourquoi donc l'auteur a-t-il compté entre les avantages de la vieillesse *une dissolution lente et graduée?* La contradiction est manifeste, et

« pour la patrie, quand même votre résolution « ne s'exécuterait pas sur-le-champ, du moment « même où vous serez convaincu qu'il faut le « faire. » Cette phrase est louche et à peine intelligible, dans le texte comme dans la version, sur-tout par l'équivoque du futur, *vous mourrez*, qui laisse douter si c'est au propre ou au figuré. Mais s'il eût dit, « Êtes-vous bien convaincu « qu'il faut mourir pour la patrie, êtes-vous bien « déterminé à mourir pour elle s'il le faut; c'est « assez : le sacrifice de votre vie est fait, quand « même il n'y aurait pas lieu à la donner; et la « patrie a accepté votre mort : » sa pensée était complète et entendue.

« Vous voulez savoir ce que je pense des arts « libéraux? Il n'en est pas un dont je fasse cas, « pas un que je range dans la classe des *biens*. « C'est l'appât du gain qui les excite : études mer- « cenaires, abjectes, exercices d'enfants, etc. »

L'éditeur et Diderot ont également improuvé ce passage, qui ne blesse pas seulement la justice, mais qui va jusqu'à l'absurde, comme si tout travail devenait *abject* par un salaire légitime. Sénèque était loin d'avoir aperçu cet admirable plan d'une Providence, dans la dépendance réciproque des besoins et des travaux, et dans l'intérêt de chacun à travailler pour autrui en travaillant pour soi. Il est même fort douteux que ceux qui ont si justement repoussé cette incartade

de Sénèque y aient vu autre chose que l'injure faite aux beaux-arts.

On peut encore s'égayer, en passant, sur son goût délicat et sur la force de ses raisons, quand il conseille de ne pas attendre la mort dès qu'on a *épuisé* la vie ; et comment *épuisé?* « Vous con-« naissez la saveur du vin et du miel. Qu'im-« porte qu'il en passe cent ou cent mille tonneaux « dans votre corps? Vous n'êtes, dans le vrai, « qu'un sac. Vous connaissez le goût de l'huître « et du surmulet, etc. »

Il est clair qu'alors ce n'est plus la peine de vivre. Cela est *grave*, *moral*, *philosophique*, et le style vaut les pensées.

Diderot nous dit que, « Si Sénèque revenait au « monde, il serait bien plus fâché d'avoir fait un « mauvais raisonnement qu'une mauvaise phrase. » Cela aurait quelque sens, s'il ne *faisait* pas l'un aussi fréquemment que l'autre. Mais s'il se trouve, d'après les citations, que le penseur ne vaille pas mieux que l'écrivain, comment excuserez-vous l'un par l'autre? « Sénèque *ne veut pas* que le « philosophe, que l'orateur même, s'occupe de « l'élégance et de la pureté du style : il l'aime « mieux véhément qu'apprêté. » *Did.* Sénèque *ne veut pas!* Eh bien! il a dit une sottise, et il avait apparemment ses raisons pour la dire. Pourquoi la répéter? Est-ce pour en faire un précepte? A moins que *l'élégance et la pureté ne nuisent* à

la pensée, il n'y a pas de sens dans ce que *veut* Sénèque. Dès qu'on écrit, il faut *s'occuper* d'écrire le mieux qu'on peut; car, si le philosophe écrit mal, il ne sera pas lu. A l'égard de l'orateur, cela ne mérite pas même de réponse : il suffit de renvoyer l'homme à la fable du renard sans queue. Sénèque aime que l'orateur soit *véhément* plutôt qu'*apprêté* : cela est merveilleux! Il aime mieux une bonne qualité qu'une mauvaise. La véhémence est une qualité oratoire très-bonne, à moins qu'elle ne soit déplacée : l'*apprêt* est vicieux par-tout; et qui jamais a loué l'*apprêt* dans le style?

Le *philosophe* a donc dit une niaiserie, et un autre l'a répétée. Cela n'est-il pas fort imposant?

La *Consolation à Marcia*, et celle *à Helvia*, sont proprement deux déclamations de sophiste. L'une pleurait son mari (1) depuis trois ans; l'autre, mère de Sénèque, venait de perdre le plus jeune de ses fils (2). Le *consolateur* dit à Marcia que c'est l'habitude, et non pas le regret, qui prolonge l'affliction et les larmes; ce qui est obligeant pour celle qui pleure depuis si long-temps, et qui aurait pu lui répondre : Si vous avez cette opinion de ma douleur, vous êtes bien bon de

(1) C'est une erreur. Lisez *son fils*. Ce n'est pas de la perte de son mari que Sénèque la console.

(2) Ce n'est pas là non plus le sujet de l'ouvrage. Sénèque venait d'être exilé. Il console sa mère.

prendre la peine de me *consoler*. Mais Sénèque *s'occupe-t-il* d'être conséquent ? Il dit à l'autre (1) : « Votre fils est mort trop tôt ; et Pompée et Ca« ton et Cicéron, et tant d'autres, ont vécu trop « d'une année. » Et Diderot : *Cela est beau.* S'il eût perdu sa fille, et qu'on lui eût adressé une pareille *consolation*, il eût dit : Quel plat sophisme ! Pour me consoler d'une perte réelle, vous m'offrez l'idée d'un malheur possible et éventuel. Taisez-vous, et sachez qu'il n'y a qu'une bonne manière de consoler l'affligé ; c'est de s'affliger avec lui.

« Les funérailles des enfants sont toujours « prématurées lorsque les mères y assistent. » Ah ! pour cette fois, vous parlez bien : en ce cas, pleurez donc avec moi.

Les autres ouvrages moraux de Sénèque sont les *Traités de la Colère*, *des Bienfaits*, *de la Clémence*, *de la Tranquillité de l'ame*, *du Loisir du Sage*, *de la Brièveté de la Vie*, *de la Constance du Sage*, *de la Providence*. Par-tout le même ton et le même esprit ; et ses *Traités* sont comme ses *Lettres*, et ses *Lettres* comme ses *Traités*. Ce qui était bon à dire peut se réduire au tiers, et ce qui est bien dit à quelques pages.

Il prétend que la colère *n'est pas conforme à la nature de l'homme*, parce qu'*elle n'est que le*

(1) Ou plutôt, *il lui dit encore ;* car ce passage est aussi de la *Consolation à Marcia*, ch. 20.

désir de la vengeance. La première fausseté est si évidente, que l'éditeur et l'apologiste l'avouent. La seconde est moins sensible, sans être moins réelle, et l'on n'en a rien dit. La colère n'est pas *le désir de la vengeance,* quoique souvent ce désir suive ou accompagne la colère. Rien n'est plus commun que de se mettre en colère sans avoir envie de faire aucun mal. La colère est un mouvement violent de l'ame qui repousse ce qui la blesse. Mais il ne faut pas demander des définitions à Sénèque : je ne crois pas qu'il y en ait une bonne dans tout ce qu'il a écrit. Et quand il ajoute que, si la colère *n'est pas naturelle à l'homme, c'est parce que l'homme ne désire pas naturellement la vengeance*, il entasse fausseté sur fausseté, et raisonne comme il définit.

« Si c'est Dieu qui nous frappe, *on perd sa « peine en s'emportant contre lui, comme en es- « sayant de le fléchir.* » Si Sénèque avait cette idée de la Divinité, il avait bien *perdu sa peine* à nous en parler tant. La Divinité est chez lui, ici comme en vingt endroits, aussi indifférente, aussi nulle que celle d'Épicure. Celui qui *s'emporte contre Dieu* n'est pas seulement insensé, il est coupable; et si Dieu était inflexible, il serait plus mauvais que l'homme qui se laisse *fléchir.* Vous pouvez remarquer, en passant, combien les idées de l'ancienne philosophie sur la Divinité étaient souvent erronées : celles de Platon, de Cicéron, de Plutarque, les meilleures de toutes,

ne sont pas elles-mêmes exemptes d'erreur, et souvent, en ce genre, l'instinct naturel a mieux valu que la philosophie. Mais nous ne considérons ici que celle de Sénèque, qui nous donne pour unique preuve de ce paradoxe, *que le désir de la vengeance n'est pas naturel à l'homme*, l'exemple des magistrats qui font périr les coupables sans avoir aucune envie de se venger d'eux. On ne revient pas de cette fréquente absence de toute logique, et de cette imperturbable déraison. Il nous apprend que *la colère est la seule passion qui s'empare des sociétés entières.* Il ne devait pourtant pas ignorer que, quand les Cimbres, les Teutons et les Ambrons vinrent fondre sur la Gaule et l'Italie, ces *sociétés* assez nombreuses n'étaient nullement guidées par la *colère*. La passion qui s'était emparée d'elles, comme de tant d'autres peuplades barbares, était uniquement le désir du bien d'autrui.

Il a dit à Néron, à qui son *Traité de la Clémence* est adressé : « La servitude la plus gênante « de la grandeur est de ne pouvoir en descendre; « mais cette nécessité vous est commune avec les « dieux : le ciel est leur prison. » Trait de rhéteur; car, dans la croyance vulgaire, les dieux quittaient cette *prison* quand ils voulaient, et l'on sait à quel point ils aimaient à s'humaniser; et, dans les principes philosophiques, dans ceux de Sénèque, Dieu est par-tout. Une pareille phrase pouvait être excusable dans le jeune dis-

ciplé ; elle ne l'est pas dans le vieux précepteur. On a conté qu'Alexandre fit exposer Lysimaque à un lion, et que l'homme, sans armes, vint à bout de la bête féroce. Ce trait, qui a toujours passé pour fabuleux, et dont Quinte-Curce ne parle pas, fournit à Sénèque cette apostrophe. « Je te le demande, ô Alexandre ! quelle diffé« rence y avait-il entre exposer Lysimaque à un « lion, ou le déchirer de tes propres dents ? » L'indignation qu'inspire la cruauté autorise cette hyperbole oratoire, et c'est là proprement de la véhémence, et de la véhémence louable et bien placée. Mais l'auteur n'était pas homme à s'en tenir là ; il ajoute : « Sa gueule était ta bouche (1). « Tu aurais voulu sans doute être armé de griffes « et de mâchoires assez larges pour dévorer un « homme. » Voilà le pathos. Même mélange dans le morceau souvent cité de la mort de Caton : « Voici deux athlètes dignes des regards de Dieu : « un homme de courage aux prises avec la mau« vaise fortune », beau jusque-là, « sur-tout quand « il est l'agresseur. » Cela n'a plus de sens ; la figure n'est plus suivie, car, entre deux athlètes, il n'y a point d'*agresseur ;* et comment Caton était-il *l'agresseur de la fortune*, quand il ne se tuait que pour se dérober à ses coups ? Cette inconséquence est puérile. « Les dieux furent pé« nétrés de la joie la plus pure quand ce grand

(1) Il y a de plus dans Sénèque, *sa férocité était la tienne.*

« homme, cet enthousiaste sublime de la liberté, « veillait à la sûreté des siens, disposait tout pour « leur fuite; lorsqu'il se livrait à l'étude la nuit « même qui précéda sa mort », beau jusque-là; « lorsqu'il plongeait le fer dans sa poitrine sa- « crée », passe encore, à la faveur des maximes païennes, « lorsqu'il arrachait ses propres en- « trailles, et *tirait avec ses mains son ame véné- « rable que le fer eût souillée.* » Ce phébus fait pitié : ne fallait-il pas écarter cette image des *entrailles arrachées!* Cela est d'un furieux plus que d'un sage. Mais ce qui est indigne de tout écrivain sensé, c'est de *tirer son ame avec ses mains;* c'est cette pensée si folle et si contradictoire, « que *le fer eût souillé l'ame de Caton* plus « que *ses mains* », comme si l'un eût touché l'ame plus que l'autre; comme si Caton, en se frappant, n'eût pas employé le *fer;* et comme si le fer pouvait *souiller* une *ame* plus que *les mains :* trois absurdités en trois mots; cela *est d'une trempe rare.*

« Les dieux ne laissent tomber la prospérité « que sur les ames abjectes et vulgaires. » C'est pourtant une vérité assez reconnue de tout temps, que la prospérité est la plus forte épreuve de la sagesse; et Tite-Live (1) avait dit, avec l'approbation générale : *Secundæ res sapientium animos*

(1) Non, mais Salluste, *Catil.* c. 11. — La Harpe cite encore cette pensée en parlant de l'*Amadis* de Quinault, mais

fatigant : La prospérité fatigue les forces du sage. Sénèque, qui fut très-riche, et long-temps puissant et honoré, se croyait-il alors *abject* devant les dieux? Au reste, il y a des moments où ses prétentions morales paraissent extrêmement bornées, comme dans cet endroit où il dit : « Je ne « me propose pas d'égaler les plus vertueux, mais « de surpasser les méchants. » Il est pourtant assez raisonnable de se proposer le mieux possible en fait de conduite; on en approche au moins le plus qu'on peut : mais que peut-on gagner à se comparer aux méchants? Qui croirait que ce *fût* là l'émulation d'un *philosophe?* Ce n'est sûrement pas celle de l'homme de bien.

J'ai dit que je ne parlerais plus de contradictions; mais en voici une si inconcevable, que je ne saurais me dispenser d'en tenir compte : « Peut-« on douter que le *sage* ne trouve plus d'occasions « de déployer son ame dans l'opulence que dans « la pauvreté? » Et c'est lui qui vient de dire que les *dieux ne laissent tomber la prospérité que sur les ames abjectes!*

Selon Diderot, « le *Traité de la Colère* est par-« fait dans son genre : l'auteur s'y montre grand « moraliste, excellent raisonneur, et de temps « en temps peintre sublime. « Cet éloge est de la même mesure que tous ceux qu'il prodigue aux

---

sans en nommer l'auteur. Il paraît qu'il la croyait de Tite-Live.

différents ouvrages de son philosophe favori; et, d'après les procédés qu'il a suivis dans la revue de ses ouvrages, tout ce que l'on peut conclure, c'est qu'il n'était pas difficile en *perfection*, et que plus il se croyait permis d'affirmer, moins il se croyait obligé de prouver : ce dernier caractère est celui de tous ses écrits.

Il ne laisse pas de combattre, dans cet *excellent raisonneur*, et dans ce même traité, comme dans les autres, les absurdités les plus intolérables, et que lui-même trouve telles. Les expressions les plus fortes contre Sénèque ne sont pas ici sous la plume des *détracteurs*, mais sous la plume de l'apologiste qui les réfute. « Cela est « d'un fou.... cela est d'un vil esclave.... Vous « demandez l'impossible, le nuisible même..... « Sénèque, mon philosophe, que faites-vous? « Vous administrez *sciemment* du poison.... Je le « répète : Sénèque m'est odieux.... J'entre dans « une espèce d'indignation, etc., etc. » Qui s'exprime ainsi? Diderot. Mais en même temps, quels hommes ont été les *critiques* de Sénèque? « Des « ignorants qui ne l'avaient pas lu, des envieux « qui l'avaient lu avec prévention, des Épicuriens « dissolus et révoltés de sa morale austère, des « littérateurs qui préféraient la pureté du style à « la pureté des mœurs. » Qui parle ainsi? Encore Diderot. Je ne sais dans laquelle de ces classes il veut être placé; mais aucun *critique*, que je sache, n'en a dit davantage contre Sénèque. Il

lui reproche les *contradictions*, les *subtilités*, les assertions les plus *révoltantes, des vues antisociales, superstitieuses, pusillanimes, perfides, un esprit monacal;* il argumente contre lui, et fréquemment, et de façon à le réduire à l'absurde, ce qui n'est pas difficile. Demanderez-vous comment il concilie ses louanges avec tant de reproches qui les détruisent? C'est que Diderot ne *s'occupe* pas plus que Sénèque d'être d'accord avec lui-même; c'est qu'il n'a jamais dans la tête que la page qu'il écrit, et qu'il oublie dans *l'une* ce qu'il a dit dans l'autre; c'est qu'enfin, lorsqu'il s'aperçoit lui-même des atteintes qu'il porte à son héros de philosophie, il en est quitte pour nous dire qu'il *faut pardonner à Sénèque*, parce que *rien n'est plus naturel et plus commun que de passer les bornes de la vérité par intérêt pour la cause qu'on défend;* et il est vrai que *rien n'est plus naturel et plus commun* aux têtes chaudes et aux mauvais esprits, à qui sans doute on peut le *pardonner*, pourvu qu'on nous *pardonne* aussi d'en faire fort peu de cas, et pourvu qu'on se souvienne que les bons esprits et les bons écrivains n'ont pas besoin de ce *pardon*-là.

Malheureusement encore Diderot reprend dans Sénèque le vrai comme le faux, et j'en donne sur-le-champ la preuve. Il s'agissait de répondre à ceux qui avaient soutenu très-mal à propos que la colère en elle-même était utile, et servait de soutien et de mobile aux vertus, par exemple,

au courage dans les combats; comme si l'on n'était brave que par colère, et que le prémier mérite de la bravoure ne fût pas le calme et le sang-froid, qui la distinguent de l'emportement et de la témérité. Sénèque traite fort sensément cet endroit, quoique beaucoup trop longuement, comme de coutume. Il s'écrie à ce sujet : « La « vertu serait bien malheureuse, si elle avait be- « soin du secours des vices. » C'est peut-être une *des plus belles lignes* (pour parler comme Diderot) qui soient venues sous la plume de Sénèque. Mais pour cette fois ce n'est pas l'avis de Diderot, qui ne veut pas que les passions soient des *vices*; et il est ici question de la colère comme habitude, *iracundia* (1) (disaient les Latins), mot qui nous manque en français pour exprimer substantivement la différence de l'homme en colère à l'homme colère. Dès lors il est hors de doute que l'*iracundia* est une habitude vicieuse, une passion, un vice. Mais Diderot soutient le contraire, c'est-à-dire qu'il nie qu'une *passion* soit un *vice*. Cependant nous appelons *passions*, dans un sens absolu et générique, les affections déréglées de l'ame; et quand nous voulons donner à ce mot une acception favorable, nous y joignons tou-

(1) *Ira*, la colère; *iratus*, l'homme en colère; *iracundus*, l'homme colère. Jusque-là, nous sommes en équivalent; mais, pour *iracundia*, nous sommes obligés de dire l'habitude de la colère.

jours une épithète qui le relève et le corrige, comme une *passion noble, louable, légitime*, etc., espèce de figure de diction reçue dans toutes les langues. Mais comment Diderot prouve-t-il sa thèse? Comme il a coutume de prouver. Il *ne conçoit pas qu'un être sensible agisse sans passion;* et il confond ainsi les affections naturelles quelconques avec les affectations vicieuses qu'on appelle en français *passions*. Pour nous faire entendre qu'*on n'agit point sans passion* (quoique ce seul énoncé, *agir avec passion*, soit universellement l'expression du blâme), il ne lui faut que deux lignes, et pas un mot de plus. « Le « magistrat juge sans passion; mais *c'est par goût* « *ou par passion* qu'il est magistrat. » Je ne connais guère que Dandin qui fût *magistrat par passion*, et j'en ai connu beaucoup qui ne l'étaient pas même *par goût*, sans compter que le *goût* n'est point *la passion*. Mais qu'importe à Diderot? Vous voyez qu'il est au niveau de Sénèque, et, comme lui, *excellent raisonneur et sublime moraliste*. Mais c'est avec cette *rare* logique qu'on endoctrine le *genre humain*, et qu'on lui commande *de respecter les philosophes*.

« La raison est tranquille ou furieuse. » Ce n'est pas un axiome de Sénèque, c'est une *ligne* de Diderot, dont *la raison* en effet est souvent *furieuse*, en ce sens que la fureur lui tient lieu de *raison*, comme dans ses réponses aux censeurs de Sénèque. Vous verrez qu'elles ne sont jamais

que des invectives qui supposent la fureur, ou des sophismes audacieux qui supposent un homme hors de sens.

Il s'est appliqué sur-tout, ainsi que l'éditeur, à donner un grand poids aux suffrages qu'a obtenus Sénèque, et à décrier ceux qui se sont réunis contre lui, depuis Quintilien jusqu'à nos jours. Ceci nous mène à l'examen des autorités qu'on a voulu balancer, et qui sont curieuses à peser. Mais auparavant je crois devoir compléter cette analyse par un morceau du choix de nos adversaires, qui met à portée de les prendre pour ainsi dire corps à corps, et de les combattre sur leur propre terrain. Il faut leur ôter le subterfuge bannal dans ces sortes de controverses, que l'on n'a montré que le côté faible de l'auteur. J'ai commencé par faire tout le contraire; mais ce n'est pas assez : je veux finir de même, et de la manière la plus décisive. Diderot nous propose un morceau de deux pages, sur lequel il consent que Sénèque soit jugé. « Si l'on « doute, dit-il, que Sénèque *sache penser de* « *grandes choses, et les rendre avec noblesse*, j'en « appellerai au discours qu'il a mis dans la bouche « de Néron, au commencement du *Traité de la* « *Clémence*, et je demanderai *quelques pages* « *plus belles en aucun auteur*, sans en excepter « Tacite. »

Tant mieux : cela s'appelle se présenter de bonne grace; et pourquoi l'apologiste n'est-il

pas toujours aussi franc du collier? Cependant il n'a pas voulu cette fois confier *son auteur* à un autre, et sa version n'est pas celle de La Grange. Mais il est juste de préférer celle-ci, car elle est plus fidèle et meilleure : et d'un côté, Diderot a joint ses fautes à celles de Sénèque, ce dont je ne veux pas profiter; et de l'autre, il s'est permis des suppressions qui changeraient un peu l'état des choses, et par conséquent celui de la question. Lisons le morceau.

« Il est agréable de se dire à soi-même : Seul de « tous les mortels, j'ai été choisi pour représenter « les dieux sur la terre. Arbitre absolu de la vie « et de la mort des nations, le sort et l'état de « chaque individu est remis dans mes mains. C'est « par ma bouche que la fortune déclare ce qu'elle « veut accorder à chaque homme. C'est de mes « réponses que les peuples et les villes reçoivent « les motifs de leur joie. Nulle partie du monde « n'est florissante que par ma faveur et ma vo- « lonté. Ces milliers de glaives que la paix retient « dans le fourreau, d'un clin d'œil je les en ferai « sortir. C'est moi qui décide quelles nations doi- « vent être anéanties ou transportées ailleurs, « affranchies ou réduites en servitude; quels sou- « verains doivent être faits esclaves; quels fronts « doivent être ceints du bandeau royal; quelles « villes doivent être détruites, quelles cités s'é- « lever sur leurs débris. Malgré cette puissance « suprême, on ne peut pas me reprocher un seul

« supplice injuste. Je ne me suis laissé emporter, « ni par la colère, ni par la fougue de la jeu- « nesse, ni par la témérité et l'obstination des « hommes, qui fait perdre patience aux ames les « plus tranquilles, ni par l'ambition cruelle, et « pourtant si commune aux maîtres du monde, « de montrer leur pouvoir par la terreur. Chez « moi, le glaive est enfermé, ou plutôt captif, « dans le fourreau. Je suis avare du sang même « le plus vil; et quand on n'aurait pas d'autre re- « commandation que le titre d'homme, c'en serait « une suffisante auprès de moi. A ma cour, la « sévérité se cache, et la clémence se montre à « découvert. Je m'observe comme si je devais « compte de ma conduite aux lois, que j'ai tirées « des ténèbres pour les exposer au grand jour. Je « suis touché de la jeunesse de l'un, de l'âge « avancé de l'autre; je fais grace à la grandeur de « celui-ci, à la faiblesse de celui-là; et si je ne « trouve pas d'autre motif de commisération, je « pardonne pour me faire plaisir à moi-même. Si « les dieux immortels me demandent compte au- « jourd'hui de mon administration, je suis prêt à « leur faire le dénombrement du genre humain. »

Si l'on doute qu'avec beaucoup de connaissances on puisse avoir très-peu de tact, et ne pas distinguer l'enflure de la grandeur, et la déclamation de l'éloquence, ce jugement solennel de Diderot en sera une preuve et un exemple. Il n'est pas même besoin d'un goût très-exercé pour

apercevoir toute la grossière inconvenance de ce morceau. Comment Sénèque et Diderot n'ont-ils pas senti, l'un plus que l'autre, tous les vices de cette composition? Il n'y a là en tout qu'une seule idée : « Je jouis du plus grand pouvoir, et n'en « ai point abusé; je puis faire beaucoup de mal, « et n'ai fait que du bien. » Voilà le fond. Admettez ensuite l'amplification oratoire; elle doit avoir par-tout ses bornes : Cicéron ne les passe jamais. Elles sont ici outre-passées au dernier excès, et devaient être d'autant plus resserrées, qu'on ne supporte pas long-temps un homme qui se rend un compte si gratuit de tout ce qu'il est, de tout ce qu'il peut, de tout ce qu'il vaut, de tout le bien qu'il a fait. Aucun panégyrique ne paraît plus long à l'auditeur ou au lecteur que celui qu'on fait de soi-même. Cette prolixité, fastidieuse en soi, est donc ici doublement insupportable. L'emphase ne l'est pas moins; elle est l'opposé de la *noblesse* modeste et de la dignité simple, qui sied sur-tout au témoignage de la conscience. Qu'est-ce que ce gigantesque étalage de la puissance impériale, dont personne ne doit être moins ébloui que celui qui la possède? Il pourrait passer dans la bouche d'un flatteur : il ne saurait être dans celle du maître du monde. Les détails mêmes en sont faux et du plus mauvais choix. Un homme raisonnable ne croit jamais être en droit de faire le mal, d'*anéantir des nations*, de *détruire des villes*, de *faire esclaves*

des souverains, etc. Et ce n'est pas seulement le pouvoir, c'est aussi le droit qui est exprimé dans les termes de l'auteur (1). Cette jactance féroce est d'un chef de hordes barbares, d'un Attila, d'un Tamerlan; et il n'y a qu'un maladroit rhéteur qui puisse l'attribuer à un empereur romain, qu'il croit agrandir et qu'il fait petit. En écoutant Néron, je croyais entendre le matamore dont je parlais ci-dessus :

> Il est vrai que je rêve (1), et ne sais que résoudre,
> Lequel des deux je dois le premier mettre en poudre,
> Du grand Sophi de Perse ou bien du grand Mogol.

N'est-ce pas la même chose? Et vous voyez que la fausse grandeur, dans la comédie qui veut faire rire, a le même ton et le même langage que dans un philosophe qui veut faire admirer la véritable grandeur. Le rapport peut-il être plus frappant et plus instructif? Voulez-vous quelque chose qui le soit davantage? C'est l'exemple du bon substitué à celui du mauvais. Racine a fait usage de ce qu'il y avait de bien vu dans le dessein de Sénèque, et n'a rien pris de l'exécution. Il a rempli et rectifié son idée en la restreignant à ce qui peut instruire et toucher, c'est-à-dire, à la satisfaction intérieure d'un bon prince qui

---

(1) Que les nations *doivent* être anéanties, etc.; et tout le reste de la phrase est de même, ainsi que dans le latin.

(2) *L'Illusion comique* de P. Corneille.

jouit du bonheur qu'il donne. Il fait dire à Burrhus, en scène avec Néron :

Quel plaisir de penser et de dire en vous-même :
Par-tout, en ce moment, on me bénit, on m'aime ;
On ne voit point le peuple à mon nom s'alarmer ;
Le ciel dans tous leurs pleurs ne m'entend point nommer ;
Leur sombre inimitié ne fuit point mon visage ;
Je vois voler par-tout les cœurs à mon passage.

Quelle différence de ton et de style ! C'est celle de l'écrivain éloquent à celui qui tâche de l'être. Il n'a, d'ailleurs, dans cette même scène, rien emprunté de Sénèque, que ce seul vers, placé beaucoup plus convenablement dans la bouche de Burrhus,

Le sang le plus abject vous était précieux ;

vers qui n'a rien de fort remarquable : mais celui-ci,

Le ciel dans tous leurs pleurs ne m'entend point nommer,

réunit au sentiment cette élégance qui est à Racine. Ce seul vers vaut mille fois mieux que toute la rhétorique de Sénèque.

Parmi les autorités que Diderot veut faire valoir en faveur de *son philosophe*, on nous permettra, je crois, de ne pas compter pour beaucoup Juste-Lipse, savant du seizième siècle (1),

(1) Juste-Lipse fut, dans son enfance, un prodige d'érudition et de mémoire ; et ensuite un prodige de ridicule, comme

et l'un de ces commentateurs dont le travail n'a pas été inutile, mais dont le goût n'a jamais fait loi; ni un abbé Ponçol, qui, de nos jours, a donné une *Vie de Sénèque*, et une traduction du *Traité des Bienfaits*, ouvrages fort ignorés, que Diderot a cru devoir tirer de l'oubli, apparemment pour nous apprendre que d'ordinaire un traducteur faisait cas de l'auteur qu'il prenait la peine de traduire; ce que personne ne contestera. Il suffirait, pour annuller le jugement de Juste-Lipse, de rappeler ce que Diderot et l'éditeur étalent en latin et en français, avec une bonne foi et une complaisance également admirables, que ce savant retrouvait dans Sénèque *la véhé-*

---

homme et comme écrivain. Il s'était pris de belle passion pour Tacite; et ce qui prouve que ce n'était pas une passion fort éclairée, c'est qu'il en avait une encore plus grande pour Sénèque. Il se mit en tête de ressusciter le stoïcisme, et d'en expliquer toute la doctrine, qu'il prétendait avoir toujours été mal entendue; et on lui a prouvé que c'était lui qui ne l'entendait pas. Il prit Sénèque pour son modèle de style, et n'en imita que les défauts, qu'il porta au point de tout écrire en épigrammes et en pointes, même son épitaphe que nous avons, et qui est un morceau rare en ce genre. L'éditeur de La Grange avait dit lui-même dans ses notes que Juste-Lipse *avait plus d'érudition que de goût*. Mais, quand la querelle s'allume, ce même Juste-Lipse devient, dans l'ouvrage de Diderot, un juge plus compétent que tous les littérateurs modernes, *parce qu'il savait mieux le latin*. Mais ce n'est point de *latin* qu'il s'agit, c'est de goût; et, si vous convenez qu'il n'en avait guère, pourquoi donc le citez-vous?

mence de Démosthènes. C'est à coup sûr la seule fois qu'on a mis ces deux noms ensemble : Démosthènes et Sénèque! Pour déterrer ce bizarre alliage, il fallait fouiller dans les broussailles des scoliastes avec l'infatigable curiosité de nos deux apologistes, déterminés à tirer parti de quiconque aurait pu dire du bien de Sénèque. Si l'on voulait dire du mal d'Horace, il n'y aurait qu'à produire de même les inepties pédantesques de Jules-Scaliger, heureusement ensevelies avec lui. Que n'eussent-ils pas dit eux-mêmes, si on leur eût allégué en toute autre occasion l'autorité de Juste-Lipse? Comme ils se seraient moqués, non sans raison, et du pédant, et de ses écoliers! Mais aujourd'hui, à tout ce qui a été avancé contre le style de Sénèque, ils répondent gravement : *Ce n'est pas l'avis de Juste-Lipse.* Et ils partent de Juste-Lipse pour nous donner comme une chose convenue que Démosthènes et Sénèque sont, du moins pour *la véhémence*, sur la même ligne. Quiconque a étudié les anciens autrement que les glossateurs du seizième siècle, quiconque a un peu d'usage des principes de l'art d'écrire, ne daignera pas même mettre à l'examen ce blasphême littéraire. Il se contentera d'assurer que Démosthènes n'eût pas même voulu d'un Sénèque pour élève dans l'art oratoire. Il lui aurait dit : N'y pensez pas; vous n'êtes point né orateur, sur-tout pour des Athéniens. Vous avez deux défauts, entre autres, qui sont l'opposé de notre

atticisme, la verbosité et l'affectation. Notre peuple d'Athènes a une telle aversion pour ce qui est surabondant, que nous sommes toujours occupés à réduire nos harangues au lieu de les amplifier. Il a une telle aversion pour le faux, que tout l'art, toute l'élégance et tout l'éclat de la diction d'Eschine peuvent à peine faire écouter ses sophismes; encore ne lui ont-ils guère réussi. Croyez-moi, restez, comme votre père, *un bon déclamateur* (1) des écoles. Il n'y a veine chez vous qui tende à ce que nous appelons l'*éloquence*, nous autres qui passons pour nous y connaître.

On nous oppose aussi le témoignage de Lamothe-Levayer; mais il ne porte que sur la morale de Sénèque, et personne ne nie qu'il n'y ait de belles et bonnes choses, bien ou mal dites, parmi une foule d'autres qui sont outrées, et même extravagantes. Diderot en convient, et prétend qu'il faut les mettre sur le compte de son stoïcisme. Tant pis pour son stoïcisme et pour lui : voilà une plaisante excuse! Et qu'importe que ce soit de sa secte ou de lui que vienne ce qui fait une grande partie de ses écrits, et ce qui en rend la lecture si difficile à soutenir.

On fait grand bruit d'un suffrage de Montaigne, qui, en effet, est un autre homme que ceux-là :

(1) C'est l'expression de Diderot, en parlant du père de Sénèque.

mais d'abord, pour ce qui concerne Sénèque, Montaigne lui reconnaît de grands défauts; et, s'ils adoptent l'avis de Montaigne quand il loue, et le rejettent quand il blâme, pourquoi n'aurions-nous pas le droit d'en faire autant? Montaigne n'est pas plus infaillible dans l'un que dans l'autre, et pas plus pour nous que pour eux. Diderot et l'éditeur placent Sénèque *au-dessus de tous les moralistes*, et multiplient toutes les expressions du mépris pour quiconque a pu en douter. Cependant je ne vois pas que, du parallèle que fait Montaigne de Plutarque avec Sénèque, on puisse conclure, à beaucoup près, la supériorité du dernier. Vous en jugerez en écoutant Montaigne lui-même, qu'on est toujours bien aise d'entendre.

« Plutarque est plus uniforme et constant, Sé« nèque plus ondoyant et divers. Cettuy-ci *se* « *peine, se roidit et se tend* pour armer la vertu « contre la foiblesse, la crainte et les vicieux ap« pétits : l'austre semble n'estimer pas tant leur « effort, et desdaigner d'en haster son pas et de « se mettre sur sa garde. Plutarque a les opinions « platoniques, *douces et accommodables à la so-* « *ciété civile* : l'austre les a stoïques et épicurien« nes (1), plus esloignées de l'usage commun,

(1) On demandera peut-être comment Montaigne réunit deux choses si différentes. C'est d'abord en ce qu'Épicure, comme Zénon, *s'éloignait de l'usage commun* des mots : on en

« mais, selon moy, plus commodes en particulier « et plus fermes. » (Cela paraissait plus *commode* à Montaigne, mais peu de gens ont été de son avis et en seront; et, de plus, il ne s'agit ici, comme on voit, que de morale, et ceci n'a point trait au mérite de l'écrivain.) « Il paroist en Sé« nèque qu'il preste un peu à la tyrannie des « empereurs de son temps. » (Voilà bien Montaigne au rang des *échos de Suillius, et de Dion, et de Xiphilin,* comme disent les apologistes, puisque ces *échos* n'en ont guère dit davantage.) « Car je tiens pour certain que c'est d'*un juge« ment forcé* qu'il condamne la cause de ces gé« néreux meurtriers de César. » (Si Montaigne ne doute pas que le *philosophe* Sénèque n'ait laissé *forcer son jugement,* pourquoi serait-ce un si grand crime de penser qu'*il s'est un peu prêté à la tyrannie* en bien d'autres occasions?) « Plu« tarque *est libre partout.* » (Il me semble que ce n'est pas là un avantage médiocre; et, si Plutarque a écrit sous Trajan, il écrivit aussi sous

---

a vu la preuve dans tout ce qui a été dit de leur philosophie. De plus, il paraît que Montaigne, ainsi que Sénèque, considère ici Épicure dans sa morale personnelle, qui était très-sévère, et non pas dans sa doctrine publique, qui certainement, quoi qu'on en ait dit, anéantit les devoirs et les vertus. On disait de lui : « Il détruit les devoirs par ses paroles, mais « il les soutient par ses exemples. » On pourrait répondre qu'un philosophe qui *détruit les devoirs par ses paroles* donne en effet le plus pernicieux de tous *les exemples.*

Domitien.) « Sénèque est plein de pointes et « saillies; Plutarque, de choses. » (Lequel vaut le mieux?) « Celuy-là vous eschauffe plus, et « vous esmeut. » (N'en déplaise à Montaigne, il me semble ici peu conséquent, à moins qu'il n'ait voulu dire que Sénèque *échauffait plus la tête.*) « Cettuy-ci vous contente davantage et vous « paye mieux. » (Ceci confirme ma conjecture, et donne beaucoup plus à Plutarque qu'à Sénèque, ou je n'entends pas le français.) « Il nous « guide, l'austre nous pousse. » En morale, celui qui est capable de *guider* est le plus sûr : celui qui *pousse* peut quelquefois *pousser* tout de travers.

Conclusion, qu'au dire de Montaigne même, qu'on nous oppose avec un préambule foudroyant, non-seulement Sénèque n'est pas *plus grand moraliste, plus grave, plus profond, plus utile* que Plutarque, mais même est entaché de plus d'un défaut et de plus d'une faiblesse, qui ne sont rien moins que sans conséquence, tandis que ce même Montaigne ne fait pas à Plutarque le moindre reproche; et, s'il fallait choisir d'après ce parallèle, qui est-ce qui balancerait à vouloir être Plutarque plutôt que Sénèque?

— Mais comment les apologistes ont-ils eux-mêmes cité ce qui leur est si contraire? — Je vous l'ai dit: c'est qu'ils n'ont jamais qu'une idée à la fois, et qu'ils n'ont vu dans tout le passage que la préférence donnée, en philosophie mo-

rale, à Plutarque et à Sénèque conjointement, sur Platon et Cicéron, comme vous l'allez voir; et, à la faveur de ce résultat, ils ont laissé passer Plutarque sans y faire trop d'attention, non plus qu'à la nature des motifs de préférence énoncés dans Montaigne, qui nous dit au même endroit : « Tous deux ont *cette notable commo-« dité pour mon humeur*, que la science que j'y « cherche *y est traitée à pièces décousues*, qui ne « demandent pas l'obligation d'un long travail, « *de quoi je suis incapable*. Aussi sont-ce les « *Opuscules* de Plutarque et les *Épîtres* de Séné-« que *qui sont la plus belle partie de leurs ou-« vrages, et la plus profitable*. Il ne faut pas « grande entreprise pour m'y mettre, et les quit-« ter où il me plaît, car elles n'ont point de suite « et de dépendance les unes aux autres. »

C'est donc l'humeur paresseuse de Montaigne qui est le premier motif de sa prédilection pour les *Épîtres* de Sénèque et les petits *Traités moraux* de Plutarque, que l'on peut prendre et quitter comme on veut; au lieu qu'en effet il y a beaucoup plus de suite et d'étendue dans les dialogues philosophiques de Platon et de Cicéron, dont on ne peut pas perdre de vue le tissu sans être totalement dérouté. Il se peut que l'autre manière soit plus *commode* pour la paresse; mais il me semble que la dernière suppose un mérite plus essentiellement philosophique, et une bien plus grande force de tête et de composition. On

peut bien ne pas convenir non plus que les Opuscules de Plutarque et les Lettres de Sénèque soient *la plus belle partie de leurs ouvrages, et la plus profitable.* Les *Vies parallèles* du premier ont toujours passé pour ce qu'il a fait *de plus beau*, et sa manière d'écrire est si morale dans l'histoire, qu'elle peut y être tout aussi *profitable* que dans ses œuvres philosophiques. Pour ce qui est du dernier, Diderot lui-même n'est pas de l'avis de Montaigne : il préfère les *Traités* de Sénèque à ses *Lettres*, et là-dessus je pense comme lui; ce qui prouve encore que Montaigne n'est pas plus irréfragable pour lui que pour nous. Vous ne serez pas surpris, sur ce que Montaigne nous a dit de sa façon de lire, qu'il *s'ennuie* de la manière d'écrire de Cicéron, qui ne traite rien *à pièces décousues*, et qui se croit obligé de remplir chaque objet à sa place. Mais peut-être le serez-vous qu'il ne trouve dans les écrits philosophiques de l'orateur de Rome *que du vent :* c'est une opinion qui lui est particulière, et qui fait un grand sujet de joie pour nos adversaires, quoiqu'elle fasse plus de tort à Montaigne qu'à Cicéron. Personne n'estime plus que moi l'auteur des *Essais* (1); mais lui-même sentait si bien qu'il allait heurter l'opinion de tous les siècles, qu'avant d'énoncer la sienne il

(1) Voyez dans l'*Introduction*, à la seconde partie de ce *Cours*, l'éloge de cet écrivain.

nous prévient, avec sa naïveté badine, que, *quand on a franchi les bornes de l'impudence, il n'y a plus de bride.* Vous concevez que ce mot d'*impudence* ne signifie rien de plus ici que de la légèreté; et vous concevrez aussi la place qu'il peut avoir dans son véritable sens, quand nous en serons à l'objet le plus important de cette réfutation.

Mais s'il ne s'agissait que d'autorités, voilà Bayle, plus foncé en ces matières, sans contredit, que Montaigne, et qui trouve *plus de substance dans une période de Cicéron que dans sept ou huit de Sénèque.* Je suis entièrement de son avis; mais je pense, avant tout, que si ces divers sentiments peuvent mettre quelque chose dans la balance, ils ne l'emportent pas. Ne partons que de ce qui est constaté : jusqu'ici Montaigne seul peut être cité contre Cicéron; Bayle, quand il serait seul, le vaut pour le moins, et l'opinion générale est pour Bayle et pour nous. J'en trouve l'aveu dans les apologistes eux-mêmes, qui cherchent pourquoi Sénèque *est si peu lu et si peu goûté:* ce sont leurs termes; ils sont positifs. Or, pourquoi est-il en effet *si peu lu et si peu goûté?* Est-ce en raison de la nature des sujets? Ils sont les mêmes que ceux de Cicéron, et souvent de Plutarque, et tous deux sont *lus et goûtés.* On nous répond que ce qui dégoûte de Sénèque, *c'est qu'il a trop d'héroïsme pour nous.* Depuis quand les leçons nous font-elles assez de peur

pour l'emporter sur notre plaisir? Nos orateurs de la chaire les plus suivis, Bourdaloue et Massillon, étaient les plus sévères, et pouvaient effrayer bien davantage. Mais ne serait-ce pas que l'on va chercher ce qui est bien loin pour fermer les yeux sur ce qui est bien près? Si Sénèque n'est *ni lu ni goûté*, ne serait-ce pas parce qu'il écrit mal, et assez mal pour n'être pas moins rebutant en français qu'en latin, pour fatiguer également le lecteur, et le choquer à tout moment, dans une langue comme dans l'autre? Voilà tout le mystère; voilà le fait et l'explication du fait: l'un est avoué; l'autre ne peut pas s'appeler une décision tranchante, mais bien une démonstration, après qu'on vous a montré l'auteur là même où ses partisans se plaisent à nous le montrer.

Ils voudraient bien qu'il en fût de Cicéron comme de Sénèque, puisqu'ils prétendent qu'on ne lit guère non plus Cicéron quand on est sorti des classes. Cela peut être vrai jusqu'à un certain point des ouvrages oratoires, que les gens du monde ne relisent guère, précisément parce qu'ils les ont beaucoup lus au collége; mais comme on n'y lit guère ses autres écrits, ceux-ci sont dans les mains de tous les hommes bien élevés; et ce qui doit le faire présumer, c'est le grand nombre de traductions qu'on a faites de ses œuvres philosophiques, et qui ont eu du succès. Qui est-ce qui n'a pas lu le livre *de la Nature des Dieux*,

traduit par d'Olivet, et ceux *de la Vieillesse* et *de l'amitié*, et *des Devoirs*, traduits par tant d'autres? Et avant la traduction de Sénèque par La Grange, il n'y en avait point de connue; et celle-là même, malgré les efforts et les moyens d'une secte qui en avait fait une affaire de parti, n'a pas réhabilité Sénèque.

Rien ne tourmente plus ses apologistes que le jugement qu'en a porté Quintilien, regardé depuis dix-sept siècles comme l'oracle du bon goût, au point que son nom est devenu celui de la saine critique, comme Cicéron celui de l'éloquence. Son opinion sur Sénèque, considéré comme écrivain, a été confirmée unanimement jusqu'à nous, si l'on excepte Juste-Lipse, le seul, absolument seul, parmi les gens de lettres de tous les siècles, que nos adversaires aient pu découvrir pour faire une exception dont il n'y a pas trop à se vanter. Il leur importait donc beaucoup de décrier le jugement de l'Aristarque de Rome; et leur premier moyen, celui qui leur est familier dans ces sortes d'occasions, a été de dénigrer sa personne, de noircir son caractère et d'envenimer ses intentions. Pour la première fois, Quintilien, qui n'avait jamais essuyé, ni de ses contemporains, ni de la postérité, le plus léger reproche sur son impartialité, a été parmi nous diffamé et calomnié. Pourquoi? Parce qu'en rendant justice à l'esprit, au talent, aux connaissances de Sénèque, il a osé

dire que « son style est presque par-tout corrompu, et ses exemples dangereux. » *Indè iræ.*

D'abord ils ont commencé par nous aviser d'un genre de découverte dont ils réclament tout l'honneur : c'est que tous ceux qui ont censuré les écrits de Sénèque *n'ont été que les échos de Quintilien;* et ensuite voici comme ils s'y prennent pour mettre au néant les témoignages réunis de tant de siècles. « Il n'y a proprement, contre les « écrits de Sénèque, qu'*un seul avis*, celui de « Quintilien ; *et il est récusable, comme ennemi et* « *rival de Sénèque, et animé par une basse ja-* « *lousie.* » Vous les entendrez tout à l'heure faire mot à mot le même raisonnement sur *la vertu* de Sénèque. Et d'abord, comme je suis ici nécessairement un de ces *littérateurs échos*, je prends la liberté de répondre à nos maîtres : Votre réflexion, qui nous avait échappé, est vraiment atterrante. En effet, je n'avais jamais songé qu'il fallait que quelqu'un eût parlé le premier d'un auteur mort il y a dix-sept cents ans. Mais vous-mêmes n'avez pas vu (car on ne voit pas tout) l'étendue de votre réflexion, et je veux aussi en tirer parti. Voyons quel est celui des anciens qui nous apprit le premier que Cicéron était grand orateur. Je crois que c'est Tite-Live qui a dit que, pour louer dignement Cicéron, il faudrait l'éloquence d'un Cicéron. Voilà qui est fait : la renommée de Cicéron est tout entière dans Tite-

Live. Il est vrai que les deux Pline et mille autres ont dit la même chose, mais d'après Tite-Live, et par conséquent autant d'admirateurs, autant d'*échos*. Je ne vois ici qu'un inconvénient, mais qui, tel qu'il est, va troubler un peu votre joie: on ne peut pas penser à tout. Voilà Juste-Lipse qui a dit, il y a deux cents ans, précisément la même chose que vous sur Sénèque, et qui s'est moqué comme vous de ses censeurs, si ce n'est qu'il ne les trouve qu'*ineptes* et *ridicules*, et qu'il ne va pas jusqu'à les croire des *méchants*. Quoi donc! vous aussi, vous n'êtes que des *échos!* Allons, il faut se consoler. *Écho* pour *écho*, je consens à être celui de Quintilien : soyez celui de Juste-Lipse, qui jusqu'ici n'en a pas eu d'autres que vous.

Tout cela, comme vous voyez, messieurs, n'est que risible, et ne mérite pas d'être traité autrement : mais ce qui va suivre est plus sérieux.

« Quintilien naquit la seconde année du règne « de Claude : alors Sénèque avait quitté le bar« reau. Celui-ci professa la philosophie, l'autre « l'art oratoire. Tous deux furent instituteurs des « grands ; mais Quintilien resta maître d'école, « et Sénèque devint ministre. » *Did.*

Vous vous trompez. Quintilien, après avoir été le premier professeur d'éloquence qui eût un traitement de l'état, fut appelé à la cour, et chargé de l'éducation des neveux de Domitien,

destinés à l'empire ; ensuite décoré des ornements consulaires, ce qui était le second des honneurs publics (1) après le consulat, qui était le premier. Mais Quintilien fut sans ambition, et quitta la cour pour la retraite, quoique avec une assez grande fortune et une plus grande considération : ce n'est pas là tout à fait un *maître d'école*. Mais qu'importe ? et que veut dire cette opposition affectée *du ministre au maître d'école ?* Est-il d'un philosophe de juger les hommes par la fortune ? Il s'agit ici de talent, et Quintilien, à cet égard, a eu dans la postérité et aura toujours une autre place que Sénèque. Que voulez-vous donc dire ? Ne serait-ce pas que vous voudriez insinuer par avance que Quintilien fut *jaloux* de Sénèque, et le traita en *ennemi ?* Oui, c'est votre dessein ; car vous l'accusez un moment après de *basse jalousie et de haine*, et vous croyez en donner la preuve dans ses propres paroles, au commencement du morceau qui concerne Sénèque ; paroles que vous traduisez de manière à nous persuader que Quintilien avouait lui-même qu'on le regardait généralement comme

---

(1) C'est à ce propos que Juvénal dit :

Si fortuna volet, fies de rhetore consul.

« Si la fortune le veut, de rhéteur vous deviendrez consul. » Ici ce n'était pas la fortune, c'était le mérite ; et Juvénal était loin de le nier, car il fait le plus grand éloge de Quintilien, sous tous les rapports.

l'*ennemi personnel* de Sénèque. Mais Quintilien dit dans le texte que vous-même citez : « Je « m'étais abstenu jusqu'ici d'en parler, à cause « de l'opinion faussement répandue que je ré« prouvais cet écrivain, et que j'avais même de « l'aversion pour lui. » « *Propter vulgatam falsò de me opinionem, quâ damnare eum et invisum quoque habere sum creditus.* » J'ai traduit exactement, et on ne lui attribue ici autre chose qu'une de ces préventions de goût qui tombent uniquement sur le talent, et telle qu'on la reprochait, par exemple, à Boileau contre Quinault. S'il y avait eu des motifs connus pour attribuer à Quintilien des ressentiments particuliers ou des intérêts de concurrence, à coup sûr il en eût parlé ici, et aurait tâché d'éloigner de lui le soupçon de partialité. Quant à vous, vous lui faites dire : « C'est à dessein que je me suis abstenu d'en par« ler jusqu'ici, *par égard pour la prévention gé« nérale que je hais l'homme* et que je *méprise* « l'auteur. » Mais ces mots, *je hais l'homme*, sont de votre version, et non pas du texte ; votre antithèse de *l'homme* et de *l'auteur*, et celle de *la haine* pour l'un et du *mépris* pour l'autre, sont de vous, et non pas de Quintilien ; et vous avez transporté à *l'homme* ce qui ne tombe que sur *l'écrivain*. Je m'adresse ici à tous les bons latinistes, et je leur demande si l'auteur, ayant fait une seule et même phrase de *damnare eum*, qui tombe évidemment sur l'*écrivain*, et d'*invisum*

quoque habere, a voulu exprimer autre chose que cette *improbation* des ouvrages qui va quelquefois jusqu'à l'*aversion*. Voilà le vrai sens, le vrai rapport de ces mots, *damnare* (1) *et invisum quoque habere*. Et s'il peut y avoir du doute sur les termes, certes, les faits connus et avoués doivent en déterminer l'acception : c'est une règle de critique. Or, pour supposer à Quintilien une inimitié personnelle contre Sénèque, il faudrait qu'ils eussent été contemporains, de manière à

(1) Il est vrai que la version de l'abbé Gédoyn, traducteur de Quintilien, se rapproche de celle de Diderot : « on s'est « imaginé, non-seulement que je condamnais cet auteur, mais « que je le haïssais *personnellement*. » Je suis convaincu que ce mot *personnellement*, qui n'est pas dans le latin, est un contre-sens, et, encore une fois, j'invoque là-dessus le témoignage de tous les humanistes. Au reste, Quintilien explique tout de suite d'où venait cette espèce de préjugé; c'est qu'en commençant à enseigner, il avait trouvé la jeunesse infatuée de Sénèque, au point de ne lire presque que ce seul auteur; et, *sans le retirer de leurs mains*, il leur avait appris seulement à ne pas le préférer à ceux qui valaient beaucoup mieux que lui. C'est ainsi que, parmi nous, on a dit que Voltaire était l'*ennemi* de Corneille, parce qu'il préférait à ses tragédies celles de Racine. Mais qu'y a-t-il ici dans Quintilien, même en adoptant la version de Gédoyn, qui donne la moindre idée de concurrence individuelle et de *basse jalousie*, ni qui indique aucun de ces motifs qui défendent à un auteur d'en juger un autre? Il n'y a donc rien par conséquent qui puisse justifier les inductions calomnieuses des apologistes de Sénèque.

pouvoir être concurrents, et avoir quelque chose à démêler l'un avec l'autre. Mais comment cela se peut-il, puisque l'un entrait dans le monde quand l'autre l'avait quitté? Que les faits parlent pour moi; c'est ma méthode : les voici. Quintilien était né la seconde année du règne de Claude; c'est vous-même qui le dites, et cela est vrai. Claude régna quatorze ans, et Sénèque mourut la huitième année du règne de Néron, successeur de Claude : donc Quintilien avait vingt ans lors de la mort de Sénèque; et qu'est-ce qu'un jeune homme, à peine sorti des classes, pouvait avoir à disputer à un vieux ministre déja retiré de la cour et du monde? Est-il assez évident que Quintilien n'a pas pu dire qu'il passait pour *haïr l'homme?* Et si le texte latin prouve qu'il ne l'a pas dit, est-il moins prouvé par les faits qu'il n'a pu ni le dire ni le penser? Vous en avez donc imposé sur ses paroles, comme sur ses sentiments; vous en avez imposé au point de dire qu'*un autre que Quintilien se serait condamné au silence sur Sénèque;* ce qui certainement ne peut s'entendre que de cette inimitié publique et déclarée qui défend à l'homme délicat de juger l'*écrivain*, quand on sait qu'il a des raisons de *haïr l'homme*. Vous avez voulu le faire présumer par le contraste insidieux et mensonger du *maître d'école* et du *ministre*, contraste qui s'évanouit devant les dates et les faits. Vous n'alléguez ni ne pouvez alléguer aucun autre motif

de *haine* et de *basse jalousie*. Tout cela n'est donc, de votre part, qu'une insulte fondée sur une imposture.

Après des torts de cette nature, il importe peu que l'animosité qui a déchiré l'homme se répande sur ses écrits ; que vous trouviez de l'*âpre et du barbare* dans le style de Quintilien, dont tout le monde a loué l'urbanité et la grace ; que vous le trouviez *incorrect*, *inélégant et dur*, vous qui avez répété cent fois que *les Muret et les Sannazar n'étaient eux-mêmes que des juges très-médiocres du latin*. Il est juste, très-juste que ceux qui refusent à tous les humanistes les plus renommés depuis trois cents ans le droit de juger le style de Sénèque, réprouvé dans tous les temps par les meilleurs critiques, tant anciens que modernes, depuis Quintilien jusqu'à Rollin, s'arrogent le droit de juger *la diction* de Quintilien lui-même, admiré dans tous les temps; de voir dans sa *latinité* de l'*incorrection*, de *l'inélégance*, de *la barbarie*, etc. Mais si quelque censeur de Sénèque fût tombé dans cet égarement d'esprit, vous contenteriez-vous d'y voir ce que l'inconséquence a de plus absurde? et n'y feriez-vous pas remarquer ce que la présomption a de plus révoltant?

Vous continuez du même ton : « Pour nous, « qui professons l'impartialité.... » (c'est qu'il ne vous en coûte pas pour professer tout le contraire de ce que vous êtes), « admirateurs de

« Sénèque et de Quintilien.... » (vous êtes aussi bons juges de l'un que de l'autre,) « nous *pronon-« cerons....* » (prosternons-nous : les maîtres vont *prononcer*) « que leurs qualités leur appartien-« nent, et que leur *vice* est celui de leur temps, « s'ils ont été *vicieux.* » C'est là ce que vous *prononcez!* Maîtres, votre *prononcé* n'a pas de sens. Personne, pas même vous, n'a reproché à l'un le même *vice* qu'à l'autre : comment donc ce *vice* serait-il *celui de leur temps?* Il n'y a pas le plus léger rapport entre le style de l'un et celui de l'autre, pas plus qu'entre le bon et le mauvais; et quand tous les deux seraient mauvais, ils ne peuvent l'être de la même manière. Où en sommes-nous? et avec qui sommes-nous réduits à combattre?

« Le critique de Sénèque ne sera pas l'appro-« bateur de Tacite, et tant pis pour lui. »

Tant pis assurément pour qui ne sera pas et l'*approbateur* et l'admirateur de Tacite. Mais aussi j'aurais cru qu'il n'y avait qu'un Juste-Lipse qui pût les accoler ensemble : actuellement on peut compter deux hommes capables de ce ridicule unique, Juste-Lipse et Diderot.

Ce monstrueux rapprochement de Sénèque et de Tacite revient plus d'une fois sous sa plume, comme si blâmer l'un c'était condamner l'autre. J'en conclus qu'il tenait fermement tous ses lecteurs pour des idiots, ou qu'il se croyait un art infaillible pour brouiller ce qu'il y a de plus sim-

ple et de plus clair. Qui jamais a entendu parler de Tacite comme on a toujours parlé de Sénèque? Dans ce siècle particulièrement, l'éloge est venu de tous côtés sur Tacite, comme le blâme sur Sénèque. Nous pouvons même ici opposer un des apologistes à l'autre, et l'éditeur à Diderot. Tous deux, il est vrai, louent *la précision* de Sénèque, et Diderot va jusqu'à dire qu'il est *laconique*. Mais l'éditeur nous dit aussi, en termes exprès, qu'il a *une abondance fastueuse*, *un luxe de pensées*, *une affectation vicieuse de présenter une même idée par plusieurs traits détachés*. Il a dit vrai, mais je ne crois pas que ce soit là le portrait de Tacite. Il reste à concilier tous ces défauts avec *la précision et le laconisme* : c'est l'affaire des apologistes, et non pas la nôtre. L'éditeur y a fait quelques efforts : il dit que *le style de Sénèque a l'air verbeux*, *quoique d'ailleurs vif et serré*. Quand il voudra s'assurer du rapport des idées et des mots, il comprendra que, par un zèle mal entendu pour *son auteur*, il a voulu fort mal à propos allier ce qui s'exclut; qu'à la vérité le tour de phrase dans Sénèque est quelquefois *vif*, et souvent concis, mais que le tissu de son *style* n'est pas et ne peut pas être *serré* : d'abord, parce qu'il est décousu, comme l'éditeur l'avoue lui-même, sans paraître s'en douter, puisque la multitude *des traits détachés* forme précisément le décousu du *style ;* ensuite, parce qu'un style souvent composé de *la répéti-*

tion des mêmes idées, comme il en convient encore, ne saurait être *serré*, et au contraire est très-réellement *verbeux*, car la *verbosité* n'est autre chose que l'habitude de redire plusieurs fois ce qu'il suffisait de dire une. Le *style* de Sénèque n'est donc point *serré*; il est haché menu. Sénèque affecte les phrases et les tournures concises, et par là même il est souvent louche, obscur, équivoque; mais la *concision* et la *précision* sont deux choses très-différentes. La précision consiste dans la proportion exacte entre l'idée et l'expression, entre ce qui était à dire et ce qui est dit, de manière que l'un n'excède pas l'autre, et que la mesure des pensées règle celle des paroles, et la mesure du sujet celle de l'ouvrage. Telle est la précision, qualité des bons esprits en prose comme en vers, et devoir de tout écrivain dans tous les genres. La concision au contraire n'est point un devoir; c'est une qualité de tel ou tel esprit, un caractère de tel ou tel écrivain : elle consiste à renfermer habituellement sa pensée dans le moindre espace possible; elle ajoute à la force, si elle n'ôte rien à la clarté, comme dans Tacite et Salluste, chez qui elle est une beauté; elle est un défaut dans Perse, dont il faut deviner la pensée, qui n'est pas suffisamment exprimée. Mais, lors même que la concision ne passe pas les bornes, il ne faut pas l'affecter. Les formes concises entrent, comme toutes les autres, dans la variété essentielle au style; si elles

sont accumulées et trop près les unes des autres, c'est sécheresse et monotonie, et ce sont des *vices* de Sénèque qui ne sont point dans Tacite. Celui-ci donne à son style toutes les formes et la période, comme les autres. Il est souvent concis à propos, et toujours précis, jamais verbeux, parce qu'il n'y a dans sa phrase ni trop ni trop peu : il sait écrire, et Sénèque ne le sait pas.

Je ne parle pas de la connaissance des hommes, qui annonce le penseur et l'observateur; ni de l'énergie des tableaux, qui fait le grand peintre : je respecte trop un homme tel que Tacite pour lui comparer le phrasier scolastique qui a fait parler le maître du monde en fanfaron de théâtre.

Pour Diderot, il ne respecte pas plus Corneille que Tacite; et qu'est-ce que Diderot respecte, si ce n'est la philosophie.... de Sénèque? Il aperçoit une merveilleuse *analogie* entre Corneille et lui : par les défauts peut-être; mais un homme de la trempe de Corneille se juge par son génie et non par ses défauts; et sont-ce des rapports de génie que Corneille peut avoir avec Sénèque ? J'en vois plus dans une belle scène de l'un, et cent fois plus, que dans tous les ouvrages de l'autre; et je dis du génie penseur, et non pas seulement du génie dramatique : ou plutôt le mot de *génie* ne peut pas avoir lieu pour Sénèque. Il a de tout ce qui tient à l'esprit, et de ce qui ne mène jamais le talent bien loin. Il a de la finesse, et quelquefois même de la

délicatesse dans les pensées, particulièrement dans son *Traité des Bienfaits;* mais sa finesse devient le plus souvent subtilité, et, pour une fois qu'il est délicat, il est cent fois recherché. Et Lucain aussi offre des rapports avec Corneille, et même des rapports d'élévation et de force, soutenus dans des morceaux entiers, des rapports du genre sublime. Cependant cette *analogie*, et le cas que faisait Corneille de Lucain, ont-ils changé l'opinion établie sur la *Pharsale* et sur son auteur? Et quelle distance encore entre ces auteurs, tous deux du second ordre, entre Sénèque et Lucain!

Il faut que les apologistes ne se soient pas crus bien forts en autorités, et qu'ils aient eux-mêmes senti l'insuffisance de celles qu'ils ramassaient; car ils ont pris un parti qu'on peut dire désespéré, celui d'en faire à peu près, faute d'en avoir. « Le Portique, l'Académie et le Lycée de « la Grèce n'ont rien produit de comparable à « Sénèque pour la philosophie morale. Et de qui « imagine-t-on que soit cet éloge? Il est de Plu- « tarque. » *Did.*

En effet, je ne l'aurais pas imaginé, et je ne le crois pas encore. Ces hyperboles si déplacées ne sont nullement du style ni du caractère de Plutarque, si réservé dans ses jugements, sur-tout en matière de goût, qu'il s'abstient même de prononcer entre le mérite oratoire de Cicéron et celui de Démosthènes. Aussi ne trouve-t-on

pas dans ses écrits un seul mot de ce que Diderot lui fait dire, et pourtant le nom de Sénèque y est cité deux fois, mais sans le plus léger éloge. Où donc Diderot a-t-il trouvé ce jugement de Plutarque? Dans une note de Juste-Lipse, qui cite une *Épître* de Pétrarque à Sénèque, où ce jugement est rapporté. Mais jusqu'à ce qu'on nous montre sur quelle autorité s'appuyait le poëte italien, il est très-permis de croire que cette opinion qu'il attribue à Plutarque était une tradition erronée dont il ne reste aucune trace, ou peut-être une fiction poétique. Quand on fait ainsi parler un homme tel que Plutarque, il faut citer le texte : et où est-il?

Autre découverte à peu près du même genre: Dryden a fait un très-judicieux parallèle de Sénèque et de Plutarque, et ce n'est nullement à l'avantage du premier. Diderot a trouvé, je ne sais où, que ce n'est pas du tout de Sénèque et de Plutarque qu'il s'agit ici; que Dryden n'y pensait pas (quoique tous les traits du parallèle conviennent parfaitement aux deux anciens philosophes); mais qu'il voulait, *sous leur nom*, montrer deux de ses compatriotes qu'on ne nous nomme pas. Je le veux bien : mais qu'importe, si dans le fait les portraits ressemblent aux originaux nommés? Diderot n'essaie pas trop de prouver le contraire; et, quant à la ressemblance des deux Anglais, c'est l'affaire de Dryden, et non pas la nôtre; ce qui n'empêche pas que

Diderot ne regarde comme de bien pauvres dupes ceux qui ont cru bonnement voir là Plutarque et Sénèque, parce que Dryden a mis leur nom, apparemment comme on mettrait Damis et Mondor.

Mais voici bien un autre adversaire de Sénèque, un terrible *détracteur de sa philosophie et de ses vertus*. C'est Diderot qui le met en scène, et qui, après l'avoir vigoureusement châtié, finit par nous le faire connaître. Je puis vous annoncer d'avance qu'à son nom vous demeurerez tout stupéfaits. Mais puisqu'il est ici produit par Diderot, il faut l'écouter.

« Sénèque, chargé par état de *braver la mort*, « en présentant à son disciple les remontrances « de la vertu, le sage Sénèque, plus attentif *à « entasser des richesses* qu'à remplir ce périlleux « devoir, se contente de faire diversion à la « cruauté du tyran en favorisant *sa luxure*. Il « souscrit *par un honteux silence* à la mort de « quelques braves citoyens qu'il aurait dû dé- « fendre. Lui-même, présageant sa chute pro- « chaine par celle de ses amis, moins intrépide, « avec tout son stoïcisme, que l'épicurien Pétrone; « las d'échapper au poison en se nourrissant des « fruits de son jardin, et de se désaltérer au cou- « rant d'un ruisseau, s'en va misérablement pro- « poser l'échange de ses richesses (1) contre une

(1) L'auteur se trompe ici dans l'ordre des faits : ce fut

« vie dont il avait prêché le néant, qu'il n'aurait « pas été fâché de conserver, et qu'il ne put ra- « cheter à ce prix; châtiment digne des soins « *avec lesquels* il les avait accumulées. On dira « que je traite ce philosophe un peu durement. « Il n'est guère possible, *sur le récit de Tacite*, « de le juger *plus favorablement;* et, pour dire « ma pensée en deux mots, ni Sénèque ni Bur- « rhus ne sont pas d'aussi honnêtes gens qu'on « nous les peint. »

Or, maintenant, devinez de qui est cette *violente et laconique satire que les ennemis de Sénèque n'ont fait depuis que délayer*, à ce que nous dit ici Diderot. Elle est de Diderot lui-même, oui, de Diderot; mais c'est un des péchés de sa jeunesse. Il n'avait, dit-il, que *vingt ans* quand il l'imprima: il en fait amende honorable, et s'écrie avec une componction tout à fait pathétique: « Hélas! jeune homme, c'est bien moins « à vous-même qu'il faut imputer votre *indiscré-* « *tion* qu'aux grammairiens qui vous ont élevé, « et qui, sous prétexte de garantir votre goût de « la corruption, éloignèrent de vos yeux *les gra-* « *ves leçons* du philosophe.... Vous n'aviez pour

---

avant de quitter la cour que Sénèque proposa de remettre à Néron tout ce qu'il en avait reçu; et ce fut après sa retraite qu'il prit contre le poison toutes les précautions dont on parle ici. Hors cette erreur de date, en elle-même fort indifférente, l'auteur a d'ailleurs raison en tout.

« toute mesure des actions que les *misérables*
« cahiers de morale aristotélique que l'on vous
« dictait sur les bancs de l'école, avec quelques
« chapitres de Nicole, qu'un professeur jansé-
« niste vous commentait le dernier jour de la se-
« maine. »

Eh bien ! monsieur Diderot, puisque vous croyez avoir besoin de toutes ces excuses pour vous pardonner un des morceaux les plus raisonnables que vous ayez écrits, un *jugement* où vous-même ne faisiez que vous ranger à celui qu'avaient porté avant vous nombre d'écrivains fort sensés, nous allons faire tout le possible pour admettre votre justification, toute mal conçue qu'elle peut être. Nous vous passerons qu'une opinion, qui n'est en effet qu'une suite toute naturelle *du récit de Tacite*, ne doive être imputée qu'*aux grammairiens* qui ne vous ont pas fait lire Sénèque, quoiqu'au fond ce qu'il a écrit ne soit pour rien dans ce qu'il a fait. Nous vous passerons même votre mépris pour la morale d'Aristote, qui pourtant n'a jamais été regardée comme si *misérable*, et pour celle de Nicole, dont Voltaire lui-même a fait l'éloge. Vos opinions sur tout cela sont libres. Mais pourquoi donc ne permettez-vous pas que celles des autres le soient? Si vous n'avez commis qu'*une indiscrétion* en imprimant que Sénèque *n'était pas un si honnête homme*, pourquoi donc tous ceux qui ont pensé et qui pensent comme vous pensiez alors sont-ils

des *méchants*, *des hypocrites*, *des pervers et des scélérats*, etc. ? *A vingt ans* étiez-vous tout cela, quand vous *traitiez si durement Sénèque ?* Non, sans doute, car vous vous dites ici à vous-même, en vous peignant tel que vous étiez alors : « Je « vous connais : vous êtes naturellement indulgent; « *vous avez l'ame honnête et sensible*. Vingt fois « on vous a entendu *mettre à la défense du cou-* « *pable plus d'intérêt et plus de chaleur* qu'il n'en « mettrait à sa propre cause. Comment aviez-vous « subitement perdu *cette heureuse et rare dispo-* « *sition ?* »

Que vous *ayez l'ame honnête et sensible*, c'est ce qui ne fait rien ici, et ce que tout le monde peut dire de soi, quoiqu'il vaille mieux le laisser dire aux autres; mais pourquoi ne le croiriez-vous pas aussi de ceux qui, comme vous, ont pu condamner Sénèque sans cesser d'être *honnêtes et sensibles*, ou plutôt parce qu'ils l'étaient? Le seraient-ils moins que vous, parce qu'ils ne mettent pas *tant de chaleur et d'intérêt* que vous *à la défense du coupable ?* Mais ne vous êtes-vous pas un peu mépris sur le caractère de l'*honnêteté* et de la *sensibilité ?* S'il ne s'agissait que de *défendre* l'accusé, vous seriez dans le vrai; mais vous dites vous-même *le coupable*. Et où avez-vous donc pris la *morale* qui vous fait regarder comme un attribut de l'*honnêteté de défendre le coupable ?* Ce n'est pas dans celle d'Aristote ni de Nicole; mais pourriez-vous en citer une qui autorise un travers si

condamnable? Nous devons tous plaindre, et même excuser le *coupable* autant que la chose le permet, parce que chacun de nous peut le devenir. Mais, après le malheur d'être complice du *coupable*, le plus grand, c'est de s'en rendre le défenseur, *et d'y mettre tant de chaleur et d'intérêt*. Ne sentez-vous pas que dès lors vous vous ôtez le droit de *défendre* l'innocence et la vertu, parce que votre jugement est d'avance infirmé et déshonoré par vous-même? Ne sentez-vous pas que dans cette phrase vous avez prononcé, sans y penser, contre celui qui a mis, non-seulement *tant de chaleur et d'intérêt*, mais encore tant d'emportement et de mauvaise foi *à défendre* la conduite de Sénèque?

C'est le dernier objet de cette discussion, et le premier de l'ouvrage de Diderot, si nous l'en croyons; car il assure n'avoir pris la plume que pour *défendre* l'homme encore plus que l'écrivain, quoique l'un tienne bien autant de place que l'autre dans les six cents pages de sa diatribe. Ce procès moral pourrait en tenir ici beaucoup, s'il fallait errer avec l'auteur dans le dédale où il se jette, et le suivre à travers ses innombrables détours, qui tous aboutissent à l'erreur, et pas un à la vérité. Mais comme dans notre plan ce n'est pour nous qu'un incident, ou, si l'on veut, un épisode, admissible seulement sous le rapport de l'intérêt naturel que vous avez toujours mis à ne pas écarter entièrement le personnel des

hommes célèbres dont les écrits nous ont occupés, je restreindrai cette partie à l'essentiel, et un simple exposé des faits et des principaux moyens de conviction suffira pour le but que je dois me proposer.

Une première présomption très-légitime contre l'apologiste Diderot, c'est que tout est visiblement artifice dans ce qu'il dit du dessein de son ouvrage et des motifs de son entreprise. A l'entendre, c'est le zèle pour l'*innocence calomniée*, *pour la mémoire d'un philosophe vertueux*, qui lui a dicté un gros volume écrit avec la plus horrible virulence. Il revient vingt fois là-dessus avec des redoublements de pathos et d'emphase tels, que l'on dirait qu'il n'y a plus dans le monde ni philosophie ni vertu, si la philosophie et la vertu de Sénèque ne sont pas hors d'atteinte. C'est en même temps, par la raison des contraires, uniquement *la haine de la vertu et de la vérité* qui, selon Diderot et l'éditeur, anime tous les improbateurs de Sénèque. Mais l'un et l'autre répugnent à la nature et au bon sens. Il est insensé qu'on ne puisse blâmer un ancien, mort il y a dix-sept cents ans, sans *haïr la vertu*, quand même cet ancien serait un Caton ou un Phocion. La mémoire des hommes qui ont un nom dans l'histoire appartient à l'opinion de tous les siècles; et c'est parce que cette opinion est plus désintéressée en proportion de l'éloignement, c'est parce qu'elle ne peut plus ni flatter ni blesser personne, qu'elle

s'appelle, suivant une expression heureuse de Diderot lui-même, la justice des siècles. Lui-même nous dit aussi dans son ouvrage que *l'on peut bien haïr l'homme vertueux en présence*, *mais qu'il n'est pas dans la nature de haïr la vertu en elle-même*. Cela est généralement vrai, et cela seul fait tomber toutes ses accusations injurieuses contre ceux qu'il prétend combattre. Cette vérité renverse toute la partie satirique de son livre : cette vérité, nous la recevons de sa main; et vous avez déja vu que pour réfuter Diderot on n'a besoin le plus souvent que de lui-même.

D'un autre côté, il n'est pas plus naturel que Diderot, quelque *chaleur* qu'il mît à tout, en ait pu mettre ici au point de devenir furieux contre une opinion qui n'était rien moins que nouvelle, et qui avait été la sienne. Il l'a si bien senti, qu'il s'en fait faire l'objection, et se reproche lui-même plus d'une fois l'amertume de ses invectives, qu'il rejette, tantôt sur *l'intérêt de la vérité*, tantôt sur *l'indignation* que lui inspirent ses adversaires, qui exposent *un philosophe à être fâché de ce qu'il a écrit*, *à être mal avec lui-même*: ce sont ses expressions, qui ne sont pas des excuses, mais des aveux. En un mot, les faits décident, et il faut les dire. Les journalistes qui avaient le plus maltraité Sénèque en rendant compte de la traduction de La Grange étaient les ennemis publics de Diderot et de ses amis : ils l'avaient critiqué cent fois, et l'attaquaient tous

les jours. Dans l'article même sur Sénèque se trouvait cette phrase : « Nous ne croyons pas « aisément aux vertus philosophiques » : c'est Diderot qui la rapporte. Que s'ensuit-il? que Diderot, qui s'était fait un devoir et un effort de ne pas répondre directement à ses censeurs, saisit l'occasion de guerroyer au nom et sous les enseignes de Sénèque; et l'on peut dire qu'une seule fois paya pour toutes : tout ce qu'il avait amassé de bile déborda dans son ouvrage. Je n'examine pas à quel point ces représailles étaient, ou fondées, ou proportionnées, ou conformes à *la constance du sage* : mais c'était à coup sûr la plus mauvaise disposition possible pour traiter contradictoirement une question de littérature et de morale.

Diderot a tellement besoin qu'on le croie *exalté*, pour excuser le fanatisme de son livre, qu'il se met à faire l'éloge des *têtes exaltées ;* ce qui était encore une manière de faire le sien : mais vous avez vu qu'il ne s'en faisait pas scrupule. Il prétend qu'on donne le nom de *tête exaltée à ceux qui marquent une violente indignation contre les vices communs ;* il *craint que l'on n'ait le cœur corrompu* dès qu'on cesse *de passer pour une tête exaltée.* « Mon enfant, puissiez-vous mé- « riter cette injure toute votre vie ! »

Même système par-tout dans la même classe d'hommes : ils font leurs poétiques avec les défauts de leurs ouvrages, et leur morale avec ceux

de leur caractère. Mais les phrases, les apostrophes, les exclamations, les imprécations, ne font rien ici, si ce n'est pour la populace qui écoute au bas des tréteaux. Le bon sens répond au harangueur de place : L'exaltation n'est que le premier degré de la folie ; et la folie n'est bonne à rien. Une *tête exaltée* s'accorde merveilleusement avec une ame froide, et je ne fais pas plus de cas de l'une que de l'autre. Enfin, il est souverainement ridicule que ceux qui affichent *la vérité* affichent en même temps l'exaltation. Quelle disparate ! Abats l'une de tes deux enseignes : Si tu es *philosophe*, raisonne : Si tu as une *tête exaltée*, déraisonne. Lequel des deux es-tu ? Choisis.... Mais la nature a choisi pour toi.

Un des arguments, ou plutôt une des déclamations (c'est ici la même chose) que Diderot ressasse jusqu'au dégoût, c'est *le respect pour la vertu*, qui doit l'emporter sur les raisonnements les plus clairs, sur les inductions les plus plausibles. Et là-dessus arrivent les phrases à la file : « Je croirai qu'à la dernière extrémité.... Je plaide « la cause de la vertu... Lecteur, qui que tu sois, « bon ou méchant, je compte sur ton estime, etc., « etc., etc. »

Sophiste, arrête-toi un moment, s'il est possible ; cet artifice est aussi trop usé : tu commences par mettre en fait ce qui est en question. C'est *la vertu* de Sénèque, entends-tu bien ? C'est *sa vertu* que l'on te nie formellement, et on la nie par des

faits; et à ces faits, qui détruisent *la vertu* de Sénèque, et que tu ne saurais détruire, tu opposes l'hypothèse de *la vertu* de Sénèque! Comment n'as-tu pas honte d'une logique si puérile? Commence par mettre les faits d'accord avec *la vertu* dont tu parles, alors il sera temps de te glorifier, et tu n'auras du moins fait ton panégyrique qu'une fois. N'est-ce pas assez?

« Vous êtes tous des disciples de l'infame Suil« lius, et proprement Sénèque n'a jamais eu qu'un « seul accusateur, Suillius. »

Le nom de ce Suillius couvre les pages des apologistes, et n'est pas une fois sous la plume des censeurs qu'ils réfutent. Je ne ferai pas comme Diderot, qui s'est chargé de *démasquer* Suillius : s'il a eu un masque de son vivant, Tacite était bon pour le lui ôter. Mais il n'en avait aucun : c'était un délateur de profession, un homme vil, coupable de la mort de plus d'un innocent. Exilé tour à tour et rappelé sous Claude, il est de nouveau poursuivi sous Néron, qui était alors gouverné par Burrhus et Sénèque. Il est condamné au tribunal de l'empereur; et, selon Tacite, « quoiqu'il eût mérité la haine de bien « des gens, sa condamnation ne laissa pas de jeter « de l'odieux sur Sénèque : » *Quamvis multorum odia meritus reus, haud tamen sine invidiâ Senecæ damnatur.* Cette expression défavorable n'est pas ici un grief contre Sénèque : elle indique seulement qu'il eut la plus grande part à

cette nouvelle sentence d'exil, que l'on trouva trop sévère, comme punissant une seconde fois; et, dans un temps où les mœurs étaient sans force, le malheur et l'abaissement faisaient aisément oublier les fautes. Cette affaire fit quelque bruit à Rome, puisque Tacite la rapporte avec assez de détails : il fait parler Suillius; et l'accusé, dans ses défenses, paraît n'imputer ses dangers qu'à Sénèque. Il lui reproche son avidité, ses grandes richesses, peu conformes à ses maximes de philosophie, et ses intrigues d'amour avec Julie, sœur de Caligula. Ce dernier grief avait été le sujet ou le prétexte de l'exil de Sénèque sous Claude, et la dernière opinion est la plus vraisemblable. Aucun historien ne parle de ce commerce avec Julie que comme d'un bruit vague ou d'une accusation supposée. Dion même, qui ménage fort peu Sénèque, n'en parle pas autrement. Saint-Evremond, qui ne doutait de rien, fait aussi de Sénèque *l'amant d'Agrippine*, sans y être plus autorisé, et apparemment pour le plaisir de faire d'un stoïcien un débauché. Il n'y a là que des rumeurs populaires, dont les historiens font mention sans les appuyer; et Tacite ne confirme en rien les discours de Suillius. Si l'on a prétendu (comme on peut le présumer par le texte de Diderot, qui se fait l'objection) que Suillius n'a pu, *sans être fou*, articuler devant Néron des faits dont il pouvait savoir la fausseté, on a mal raisonné; et Diderot ne répond pas mieux en disant

que Suillius *pouvait être fou*, *puisqu'il était méchant*: c'est une argumentation stoïcienne, qui n'est concluante qu'au Portique. Mais rien n'empêche qu'un homme ulcéré ne répète contre un ennemi des accusations qui ont éclaté sans être vérifiées. Quant aux richesses de Sénèque, le scandale n'a pu venir de Suillius. Sénèque lui-même, dans les discours qu'il adresse à Néron, avoue que cette excessive opulence ne convient pas à Sénèque, et je crois qu'il avait raison. Cependant je n'en conclurai pas, comme bien d'autres, que ce fût, à cet égard, *un hypocrite*. On ne peut nier, je l'avoue, qu'il n'ait été assez généralement taxé d'hypocrisie pour qu'un sévère moraliste du dernier siècle, La Rochefoucauld (1), ait mis à la tête de ses *Maximes* la figure de ce *philosophe* sous l'emblême de l'hypocrisie avec

(1) C'est sans doute l'injure la plus réfléchie et la plus caractérisée qu'on ait faite à Sénèque; et, en conséquence, La Rochefoucauld aurait dû être traité comme un sacrilége par nos fougueux apologistes. Cependant l'un d'eux s'est borné à remarquer que *cette estampe ne se trouvait que dans les trois ou quatre premières éditions;* d'où il conclut que l'*auteur s'était rétracté*. D'autres en concluraient seulement que, la planche étant usée, et l'ouvrage abandonné aux libraires, on n'avait pas pris la peine de faire les frais d'une nouvelle planche; mais le fait est que la famille La Rochefoucauld était alors puissante et respectée, et qu'il n'y avait pas moyen de l'affilier aux *Suillius*. Les apologistes ne s'en sont-ils pas bien tirés? et n'ont-ils pas su tout accommoder?

son masque et le nom de Sénèque au bas. C'est bien une forte preuve que ce nom n'était pas, à beaucoup près, aussi vénéré que voudraient nous le faire croire ses apologistes, qui ont toujours l'air de nous prendre pour des gens d'un autre monde. Si l'auteur des *maximes* eût fait une semblable caricature d'Aristide, ou de Socrate, ou de Platon, ou de quelqu'un de ces fameux anciens dont la réputation est intacte, que n'eût-on pas dit? Et personne depuis cent ans n'a dit un seul mot, personne ne s'est formalisé en faveur de Sénèque. Mais ce n'est pas non plus une preuve qu'il ait été réellement *hypocrite* sur l'article des richesses. 1° Un sage peut être riche sans déroger à la sagesse : il peut user de l'opulence sans y tenir. Nous ne savons pas quel usage en faisait Sénèque; mais rien n'indiquant qu'il fût mauvais, nous pouvons présumer qu'il était bon. Dion, toujours suspect quand il parle seul, fait de Sénèque un avare; mais Juvénal parle des beaux présents qu'il envoyait à ses amis. 2° Il n'était pas sans danger de rejeter les libéralités de Néron : cette retenue pouvait paraître une censure des prodigalités indécemment répandues sur des affranchis. Il était encore plus périlleux de lui rendre tout quand Sénèque quitta la cour : c'eût été comme une déclaration de guerre, et si l'homme de bien doit braver le danger nécessaire, il ne cherche pas un danger gratuit. 3° Si Sénèque plaçait son argent

à gros intérêts, c'était depuis long-temps l'usage universel des Romains, même des plus honnêtes gens; et Caton le censeur et Brutus (1) étaient des plus forts usuriers de leur temps. Dans tout ce qui n'est pas criminel en soi, et ne le devient qu'à une mesure éventuelle dont la règle peut varier, les mœurs publiques sont une excuse pour les individus; et c'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue dans tout ce qui regarde les anciens.

Que Diderot crie, comme à l'audience : *Instruisons le procès de Suillius*, et qu'il l'instruise en effet dans un terrible plaidoyer qui envoie ce misérable *au roc tarpéien*, laissons-le faire, c'est qu'il a du temps à perdre. Le procès de Sénèque, un peu plus important, n'a rien de commun avec celui de Suillius. Il s'agit pour nous de savoir, 1° si Sénèque a été, dans son exil de Corse, le plus bas et le plus dégoûtant flatteur de l'imbécille Claude, et d'un affranchi nommé Polybe, auquel il adresse une *Consolation* qui a toujours fait partie de ses ouvrages; 2° s'il a été le vil complaisant du crime, et l'infame apologiste d'un parricide, quand Néron fit périr sa mère. Voilà ce que reprochent à Sénèque tous ceux qui refusent de reconnaître dans ses actions la morale de ses écrits. Dion et son abréviateur Xiphilin ne sont

---

(1) Voyez, dans les *Lettres de Cicéron*, les détails d'une affaire d'argent où Brutus avait un intérêt de quarante-huit pour cent.

ici pour rien. Jamais Suillius n'a parlé ni pu même parler de ce qui va nous occuper. Nous venons d'écarter sa querelle particulière avec Sénèque, et d'annuler tous les reproches qu'il lui a faits. Nous allons donc juger Sénèque sur le récit, sur le seul récit de Tacite, autorité irréfragable pour les apologistes comme pour nous. Songez à présent, je vous prie, que, quand même il n'y eût jamais eu au monde de Suillius, les choses seraient encore ce qu'elles sont, et la question entière est dans le même état pour nous; songez ensuite que tous ceux qui, dans notre question, ont prononcé contre Sénèque d'après Tacite, et d'après le seul Tacite, sont tous, sans exception, aux yeux de Diderot, *des Suillius;* et jugez si un homme raisonnable peut voir sans quelque pitié le froid délire d'un vieillard qui se passionne si follement contre quiconque n'est pas de son avis sur Sénèque, qu'il exhume à grands cris et poursuit à chaque pas un mort ignoré, qui ne lui sert qu'à injurier les vivants sans rien faire pour sa cause, et dont le nom est pourtant devenu si familier aux deux ou trois enthousiastes de Sénèque, que, si par hasard l'un d'eux essaie encore de revenir à la charge, je serai bien surpris, et même un peu fâché de ne pas me trouver aussi de la famille de Suillius.

Commençons par le principal, le meurtre d'Agrippine : ici la vérité, démontrée en un point capital, sert d'appui et de confirmation pour tout

le reste. Que Tacite soit notre guide : nos adversaires ne reconnaissent d'autre autorité que la sienne, et je n'en veux pas d'autre. Diderot s'accuse de ne l'avoir pas *entendu à vingt ans :* alors pourtant il paraît l'avoir entendu fort bien et comme tout le monde, puisque, sur son récit, il condamnait Sénèque. Mais vous allez voir qu'il lui a plu de l'*entendre* très-mal, de le défigurer et de le démentir, lorsqu'à *soixante ans* il n'a plus songé qu'à plaider contre ses propres ennemis, en paraissant plaider pour Sénèque.

Rien n'est plus connu que l'invention infernale de ce navire construit pour faire périr Agrippine; invention digne de Néron et de son affranchi Anicet. Agrippine échappe au danger comme par miracle; elle se retire à sa maison de Baules, près du rivage de la mer; et les agents de Néron viennent aussitôt à Baïes, au milieu de la nuit, lui annoncer que la machine a manqué l'effet qu'on en attendait, et n'en a eu d'autre que de manifester le crime. La frayeur le saisit: il craint tout des ressentiments d'Agrippine et de l'indignation universelle. Écoutons maintenant Tacite que je vais traduire avec la plus scrupuleuse fidélité, et non pas en tronquant, morcelant, retranchant, ajoutant, comme font les apologistes. Soyez attentifs à toutes les expressions : l'historien savait les peser et les choisir. Néron est représenté délibérant avec lui-même.

« (1) Quelle ressource lui restait-il, à moins que « Burrhus et Sénèque n'en imaginassent quel- « qu'une? Il les avait fait mander aussitôt: étaient- « ils précédemment instruits du projet? C'est ce « qui n'est pas avéré. Tous deux gardent d'abord « un long silence, soit pour s'épargner des re- « montrances inutiles, soit qu'ils crussent les « choses au point qu'il fallait que Néron pérît « ou qu'il prévînt Agrippine. Enfin Sénèque, « d'ordinaire plus prompt à s'expliquer, regarde « Burrhus, et lui demande s'il faut ordonner ce « meurtre aux soldats. Burrhus répond que les « prétoriens sont attachés à toute la maison des « Césars et à la mémoire de Germanicus, et qu'ils « n'oseront se porter à aucune violence contre sa « fille; qu'Anicet eût à se charger seul de ce qu'il

---

(1) *Quod contrà subsidium sibi, nisi quid Burrhus et Seneca expergiscerentur? Quos statìm acciverat, incertum an et antè gnaros. Igitur longum utriusque silentium, ne irriti dissuaderent, an eò descensum credebant, ut, nisi præveniretur Agrippina, pereundum Neroni esset? Pòst Seneca, hactenùs promptior, respicere Burrhum, ac sciscitari an militi imperanda cædes esset? Ille prætorianos toti Cæsarum domui obstrictos, et memores Germanici, nihil adversùs progeniem ejus atrox ausuros respondit; perpetraret Anicetus promissa. Qui nihil cunctatus, poscit summam sceleris. Ad illam vocem Nero, illo sibi die dari imperium, auctoremque tanti muneris libertum profitetur; iret properè, duceretque promptissimos ad jussa.* (Tacit. *Ann.* lib. XIV, cap. 7.)

« avait promis d'exécuter. Celui-ci, sans balancer, « prend sur lui de consommer le crime. A cette « parole, Néron s'écrie que c'est de ce jour qu'il « va être empereur, et qu'il en est redevable à « un affranchi. Il lui ordonne de se hâter, et de « prendre avec lui des hommes déterminés. »

Arrêtons-nous un moment sur cette première partie de la narration. D'abord Sénèque et Burrhus étaient-ils confidents du premier projet d'assassinat? Dion n'en doute pas, mais il l'affirme sans preuve, et même sans vraisemblance. Néron, comptant sur Anicet, n'avait jusque-là aucune raison de se confier à eux. En étaient-ils au moins informés (*gnaros*), comme ils purent l'être, puisque, selon Tacite, Agrippine elle-même avait été avertie? Tacite ne l'assure pas; mais on peut le présumer raisonnablement, et Diderot lui-même en convient, du moins pour Burrhus, d'après ces paroles : « Que votre Anicet n'achève-t-il ce « qu'il a promis? » Burrhus le savait donc, et par conséquent Sénèque aussi. Mais ce n'est pas encore là un grief sans excuse : ils ont pu le savoir, non-seulement sans y avoir part et sans l'approuver, mais même sans moyen de l'empêcher, comme l'indiquent ces mots de Tacite : *ne irriti dissuaderent*. Jusqu'ici donc ils sont hors d'atteinte, et leur *long silence* est encore une marque d'improbation. Mais qui du moins jusqu'ici a pris davantage sur lui, et s'est opposé au forfait autant qu'il a pu? Burrhus, sans contredit;

car il refuse nettement le ministère de la garde qu'il commande, et devant Néron c'était risquer beaucoup : on le voit assez aux transports de sa joie, et à ses remercîments après les promesses de l'affranchi. Ce n'est pourtant pas l'avis de Diderot : il les met tous deux ici, Burrhus et Sénèque, sur la même ligne. De ce que Sénèque parle le premier, et interroge Burrhus, il conclut que lui seul ignorait tout, quoiqu'il soit absolument improbable que l'un des deux en sût plus que l'autre. De ce que tous deux furent longtemps sans rien dire, il conclut qu'*il ne faut pas douter qu'ils n'aient fait les remontrances les plus énergiques*, et il assure que c'est là ce que Tacite *lui fait entendre*. Ensuite vient un paragraphe sur *la force du silence*. Enfin, après s'être récrié sur l'audace *sacrilége* d'ajouter un seul mot au texte de Tacite, il substitue son narré à celui de l'historien. Il fait dire à Néron ces mots en guillemets : « Parlez, et songez que vous répondrez « de l'évènement sur vos têtes. » Or, il n'y a pas un mot de cela dans Tacite : on voit que Diderot n'a songé qu'à rendre Néron plus terrible, pour rendre la frayeur de Sénèque plus excusable. Mais il a oublié qu'alors c'était Néron lui-même qui avait peur, parce qu'il se croyait en danger, et que dans le danger, et même à la moindre apparence de danger, jamais personne ne fut plus lâche que Néron. Tacite, qui nous l'a peint ainsi,

n'était pas homme à nous le représenter menaçant ses gouverneurs quand il craint tout de sa mère; et Diderot seul avait besoin de la supposition, au point de ne pas faire attention à l'ineptie. C'est aussi par le besoin de donner à la timide interrogation de Sénèque une intention et une énergie que Tacite ne lui donne pas, qu'il lui fait dire : « Faut-il ordonner aux soldats d'égorger la « mère de l'empereur? » Mais l'historien lui fait dire simplement : « Faut-il ordonner ce meurtre, « aux soldats? » *An imperanda militi cædes?* Tacite d'ailleurs ne caractérise en aucune manière, ni le *silence*, ni le *regard*, ni le *ton*, ni le *maintien:* il a laissé tout cela pour la plaidoirie de l'avocat Diderot.

Il résulte que, pour ce qui est de la complicité, Dion seul en accuse Burrhus et Sénèque, et il n'a été suivi par personne; mais on ne voit pas non plus que, selon Tacite, Sénèque ait donné aucun indice d'opposition, ni aucune preuve de courage; et en cela Burrhus a fait beaucoup plus que lui. Achevons d'entendre Tacite après qu'Agrippine a été massacrée dans son lit par Anicet, par un centurion et un commandant de galère, suivis d'une escorte de soldats de marine, à la vue de ses esclaves et de toute sa maison, et du peuple mis en fuite, et après que les félicitations du sénat et du peuple sont venues jusqu'à Naples rassurer le parricide qui s'y est retiré.

« C'est de là qu'il écrivit au sénat une lettre « dont la teneur était (1) : Que l'assassin Agérinus, « un des affranchis et des confidents d'Agrippine, « avait été surpris avec un poignard, et qu'*elle* « *avait porté la peine de son crime avec la même* « *conscience qui le lui avait inspiré.* » Il ajoutait des accusations renouvelées de plus loin : « Qu'elle « avait prétendu au partage de l'empire, voulu « forcer les cohortes prétoriennes de prêter ser- « ment à une femme, et de déshonorer ainsi le sénat « et le peuple romain : que le mauvais succès de « ses entreprises l'avait irritée contre l'armée, le

---

(1) *Litteras ad senatum misit, quarum summa erat : « Repertum cum ferro percussorem Agerinum, ex intimis « Agrippinæ libertis, et luisse eam pænam eâ conscientiâ quâ « scelus paravisset. » Adjiciebat crimina longiùs repetita : « Quòd consortium imperii, juraturasque in feminæ verba præ- « torias cohortes, idemque dedecus senatûs et populi spera- « visset; ac posteaquàm frustrà optata sint, infensa militibus « patribusque et plebi, dissuasisset donativum et congiarium, « periculaque viris illustribus instruxisset. Quanto suo labore « perpetratum, ne irrumperet curiam, ne gentibus externis « responsa daret? » Temporum quoque Claudianorum obliquâ insectatione cuncta ejus dominationis flagitia in matrem transtulit, publicâ fortunâ extinctam referens, namque et naufragium narrabat. Quod fortuitum fuisse, quis adeò hebes inveniretur, ut crederet? aut à muliere naufragâ missum cum telo unum qui cohortes et classes imperatoris perfringeret? Ergo non jàm Nero, cujus immanitas omnium questus antеibat, sed adverso rumore Seneca erat quòd oratione tali confessionem scripsisset.* (Tacit. *Ann.* lib. XIV, cap. 10.)

« sénat et le peuple, au point de s'opposer aux
« largesses impériales, et de susciter des délateurs
« contre des citoyens illustres. Combien n'avait-
« il pas eu de peine à l'empêcher d'enfoncer les
« portes du sénat, pour y dicter des lois aux dé-
« putés des nations! Il attaquait même indirec-
« tement le règne de Claude, rejetant sur elle
« toutes les infamies de ce temps-là; et, rappe-
« lant son *naufrage*, il attribuait sa mort à la
« fortune publique. Mais y avait-il quelqu'un
« d'assez stupide pour croire ce *naufrage* fortuit,
« ou pour imaginer qu'à peine retirée des flots
« une femme eût envoyé un affranchi avec un
« poignard contre les flottes et les armées de
« César? Aussi n'était-ce plus de Néron que l'o-
« pinion publique s'occupait : ses forfaits atroces
« étaient au-dessus de ce qu'on en pouvait dire.
« Elle s'élevait contre Sénèque, qui, dans une
« semblable lettre, n'avait écrit qu'un aveu. »

D'après ce texte littéral il est certain, 1° que la lettre était de Sénèque, et universellement connue pour en être : elle fut long-temps conservée comme un monument curieux (et elle l'était), puisque, trente ans après, Quintilien en cita la première phrase, mais seulement sous le rapport de la diction (1).

Il est certain, 2° que l'objet de la lettre était

(1) *Salvum me esse adhuc nec credo nec gaudeo* : « Je ne « suis encore ni bien sûr ni bien satisfait d'être sauvé. »

de *justifier*, autant qu'il serait possible, l'attentat du fils par les fautes de la mère, en ne s'expliquant toutefois sur sa mort qu'en termes enveloppés et susceptibles d'un double sens. Celui de l'assassinat et celui du suicide. Il n'y avait pas moyen de dire : J'ai fait massacrer ma mère. Cela eût été trop cru, même pour Néron. Il n'y avait pas moyen non plus de nier publiquement un meurtre exécuté publiquement et à force ouverte. La phrase latine, dont j'ai conservé l'équivoque dans la version française, peut signifier également, ou qu'*Agrippine, en se tuant, a eu dans l'ame la même fureur qu'en voulant tuer son fils* (et c'est le sens qu'a choisi Diderot), *ou qu'en recevant la punition de son crime, elle s'est sentie coupable, comme en le commettant.* Mais, dans tous les cas, on conclut que *sa mort est un coup de la fortune de Rome;* et c'est là qu'on en voulait venir.

Il est certain, 3° que personne, au rapport de Tacite, ne fut ni ne pouvait être dupe du prétendu suicide, non plus que du prétendu naufrage, et qu'en conséquence la voix publique reprochait à Sénèque d'avoir prêté sa plume à ce grossier tissu de plates impostures, qui n'étaient en effet que l'*aveu* d'un grand crime, puisqu'on ne prend pas la peine de le *justifier* quand on ne l'a pas commis.

Voilà ce que dit Tacite; et l'on peut ajouter que, suivant sa brièveté accoutumée, il expose

les faits de manière à ce qu'ils contiennent son jugement, et dictent celui du lecteur, sans l'énoncer expressément. Tacite est d'ailleurs moins disposé que personne à charger Sénèque, de l'aveu même de Juste-Lipse, qui, pour cette fois, ne peut pas être suspect, et qui, reprochant à Dion sa malveillance contre Sénèque, reconnaît une disposition tout opposée dans Tacite, *dont la bienveillance*, dit-il dans son Commentaire, *favorise par-tout Sénèque : Senecæ ubique volens et amicus*. Les apologistes qui ont tant cité leur Juste-Lipse, se sont bien gardés de citer ce passage, et je conçois bien pourquoi; mais il est bon de leur faire voir qu'on a lu aussi Juste-Lipse.

Mais que pensez-vous que Diderot ait vû dans ce récit de l'historien? Vous en aurez une première idée dans la façon dont il a traduit la dernière phrase. « Cette lettre, devenue publique, « détourna les yeux de dessus le cruel Néron, et « l'on ne s'entretint plus que de l'*indiscrétion* de « Sénèque qui l'avait dictée. »

Ne vous hâtez pas de vous récrier. Il a prévu l'étonnement et l'exclamation : aussi a-t-il mis le mot *indiscrétion* en italique, et il se fait dire sur-le-champ, en alinéa : — La lettre adressée au sénat, *une indiscrétion?* Mais il ne s'étonne pas aisément, lui, et il répond avec la plus froide assurance, et en citant les mots latins au bas de la page : « C'est l'expression de Tacite. » Elle me manque, à moi, pour rendre ce que j'éprouve....

Mais on ne peut balancer qu'entre le mépris et l'indignation. Commençons par articuler la chose telle qu'elle est : Vous mentez : vous ne vous trompez pas; vous mentez. Vous n'êtes pas assez ignorant pour traduire *confessionem* par *indiscrétion*. Ceux même qui ne savent pas le latin entendent ici ce mot devenu français, et voient qu'il s'agit *d'une confession*, *d'un aveu*. Il est vrai qu'*un aveu* est aussi quelquefois *une indiscrétion* : mais vous n'êtes pas stupide; et, quelque hardi que vous soyez, vous n'oseriez pas dire même au papier, à plus forte raison devant les hommes, que l'*aveu* d'un parricide n'est autre chose qu'*une indiscrétion*. Ce serait la première fois qu'on aurait mis cet *aveu-là* au nombre des *aveux indiscrets*. Tacite n'était pas capable de cette incroyable bêtise, et la lui prêter si affirmativement est d'une incroyable impudence.... C'est à vous, messieurs, que je demande pardon de cette expression, et non pas à celui qui la mérite, et qui lui-mème me sert ici d'autorité. Il dit dans son livre, au milieu de toutes les horreurs qu'il vomit contre les vivants et les morts, le tout en l'honneur de Sénèque : « Je parle aux « vivants comme aux morts, et aux morts comme « aux vivants. » Je puis aussi user de ce droit, mais je suis loin d'en abuser comme lui, d'après son livre. Ouvrez-le, et vous verrez que le terme le plus fort dont je me sois servi avec toute raison, n'est rien en comparaison de ceux dont il

se sert partout quand il a tort. Il me suffit de vous assurer que je ne pourrais pas même, sans violer toutes les bienséances et sans donner un affreux scandale, répéter ici la moindre partie des ordures qui tombent à flots de sa plume cynique.

Il continue à commenter le récit de Tacite, pour en falsifier en tout le sens et l'esprit. « Il « n'est question dans l'historien que d'un bruit « populaire. » Vous mentez encore. Quoique vous sachiez assez mal le latin, à en juger par votre livre, vous ne pouvez pas vous méprendre à ce qui est clair et sans difficulté. *Rumore adverso esse* est une phrase faite, qui signifie être mal dans l'opinion publique, comme *adversâ famâ esse :* cela est la même chose, et cela est très-différent d'*un bruit populaire.* « Tacite n'approuve « ni ne désapprouve. » Sa phrase l'en dispensait : en matière si grave rendre compte de l'opinion publique sans y rien opposer, c'est y souscrire ; et si la faute de Sénèque n'était pas manifeste par le seul exposé, le jugement public est assez flétrissant pour que l'on prît la peine de le repousser. — « Sénèque est taxé d'une faute qu'il « n'a pas même commise, car il n'y a nulle *in-* « *discrétion* dans sa lettre. » Réfutez, si vous le voulez, vos propres suppositions : la tâche n'est pas difficile. Non, il n'y a pas en effet d'*indiscrétion* dans cette lettre, non plus que dans le texte de Tacite : il y a ce que tout le peuple romain y

a vu, ce que Tacite a énoncé textuellement, ce que tous les hommes y verront à jamais, l'*aveu* et l'*apologie* d'un parricide sous la plume d'un *philosophe*.

—« La rumeur ne l'accuse ni de crime, ni de « lâcheté, ni de bassesse. Pourquoi faut-il que « nous nous montrions pires que la canaille, « dont le caractère est de tout envenimer! »

Suivez la marche du sophiste déhonté. Tout à l'heure l'indignation publique, se détournant de Néron même pour éclater contre celui qui *confesse et justifie* le crime, n'était qu'*un bruit populaire;* et déja ce n'est plus que la *canaille* de Rome qui *envenime* la conduite de Sénèque; et ceux qui voient dans cette conduite *une bassesse, une lâcheté, un crime*, c'est-à-dire ce qui est compris dans le seul énoncé de l'historien, *sont pires que la canaille!* Cette accumulation de mensonges et d'injures, d'autant plus odieuse que l'audace semble ici de sang-froid, autorise à répondre, au nom de la morale universelle, ici foulée aux pieds, qu'au moment où Diderot écrivait il n'y avait pas d'exemple que la *canaille*, même la plus vile, eût *approuvé et consacré l'apologie d'un parricide;* mais que, graces à la lettre de Sénèque et à l'ouvrage de Diderot, il est de fait qu'un *philosophe* écrivit à Rome cette *apologie*, et qu'un autre *philosophe* de la même *trempe* écrivit à Paris, au bout de dix-sept siècles, pour la *consacrer*. Je dis *consacrer*, car les con-

clusions de Diderot sont que Sénèque *a fait ce qu'il y avait de mieux à faire, et n'a pas craint le déshonneur pour remplir le devoir du sage en se sacrifiant à l'intérêt public.* C'est là tout le fond du plaidoyer, qu'il faut encore suivre un moment, pour l'intérêt sacré des mœurs publiques, et la répression d'un mémorable scandale.

Rien ne révolte plus dans un sujet de cette nature que de laisser sans cesse la question pour s'attaquer aux personnes. Quand il s'agit de ce que Sénèque devait faire, Diderot vous demande toujours si vous l'auriez fait. C'est substituer à une discussion de morale une querelle personnelle; et c'est tout ce que voulait l'auteur. Il nous dit fièrement : « Qui a le droit d'accuser Sénèque? » Tout le monde, pourvu qu'on prouve l'accusation. Depuis quand, lorsqu'il s'agit de principes généraux, exige-t-on des titres particuliers? — « Censeurs, vous avez beau faire, je ne « vous en croirai pas meilleurs. » Sophiste, c'est de Sénèque qu'il s'agit, et non pas de ses *censeurs.* C'est son procès que vous instruisez, et non pas le leur ; et qu'importe d'ailleurs l'opinion que vous aurez d'eux, quand la vôtre sur Sénèque suffit pour fixer celle qu'on doit avoir de votre jugement, et même de votre bonne foi?

Vous dites à un homme *distingué par ses vertus* (c'est ainsi que vous-même appelez Sacy), vous dites à cet *homme de bien* (comme l'appelle votre éditeur) : » Ce n'est pas dans le fond d'une

« retraite paisible, dans une bibliothèque, de-
« vant un pupitre, que l'on juge sainement ces
« actions-là. C'est dans l'antre de la bête féroce
« qu'il faut être, ou se supposer devant elle, sous
« ses yeux étincelants, ses ongles tirés, sa gueule
« entr'ouverte et dégouttante du sang d'une mère.
« C'est là qu'il faut dire à la bête : Tu vas me dé-
« chirer, je n'en doute pas; mais je ne ferai rien
« de ce que tu me commandes.... Qu'il est aisé
« de braver le danger d'un autre! etc. »

Sacy aurait pu répondre : Sophiste, un instant de réflexion, et vous vous ferez pitié à vous-même. Je n'ai pas parlé de ce que j'aurais fait *devant la bête*, et *devant ses ongles*, et *devant sa gueule*; car il n'y a que Dieu qui le sache. J'ai parlé de ce que le devoir et la vertu prescrivaient de faire; et je ne connais ni *bête*, ni *ongles*, ni *gueule*, qui doive changer le moins du monde le devoir ni la vertu. Vous devez savoir apparemment ce qui appartient à l'un et à l'autre, puisque vous avez lu votre Sénèque. Vous avez donc bien peu profité à son école, ou c'est un bien mauvais précepteur, puisque tout ce qui paraît vous causer tant d'effroi ne lui paraît pas même valoir la peine qu'on y pense ou qu'on y regarde. S'il était là, il vous dirait de votre *bête*, et de ses *ongles*, et de sa *gueule* : *Quoi! ce n'est que cela?* J'avoue qu'il n'a pas parlé de même *devant la bête;* mais cela prouve seulement contre lui, et non pas contre moi : cela

prouve qu'on agit d'ordinaire en lâche quand on a parlé en fanfaron. C'est à vous maintenant à prouver que nous avons tort de condamner, au nom du devoir et de la vertu, la lâcheté qui se rend complice du crime, quand elle voit de près le danger qu'elle n'a su braver que de loin.

Et j'ajouterai que plus la jactance a été ridicule, plus la lâcheté est méprisable; que plus on a parlé haut de la vertu, plus on est bas quand on flatte le crime; que si Tigellin eût *préconisé* (1) le meurtre d'Agrippine, personne n'y aurait pris garde; mais que la *lettre* de Sénèque fut un détestable exemple, parce qu'elle était un démenti solennel de sa doctrine et de ses écrits, et qu'elle autorisait à croire que la vertu en paroles n'engage à rien pour les actions. Et cependant, s'il n'y avait pas des *bêtes féroces* qui commandent à la vertu l'infamie des paroles

(1) C'est l'expression du *vertueux* Sacy sur la *Lettre* de Sénèque; et, quoi qu'en dise Diderot, l'expression est juste; car, assurer que la mort d'Agrippine *est un coup de la fortune de Rome*, c'est bien la *préconiser;* et Diderot lui-même avoue que personne ne doutait du genre de cette mort. Cela n'empêche pas l'éditeur de nous dire, dans une note, que *les cris d'indignation des gens de bien retentissent aujourd'hui sur la tombe de Sacy;* et cela veut dire seulement que ceux qui poussent ces *cris d'indignation* s'imaginent quelquefois faire plus de bruit qu'ils n'en font, et que, s'ils sont *gens de bien*, ce n'est pas tout-à-fait de la même manière que Sacy était *homme de bien.*

ou celle du silence, sous peine de la vie, où seraient donc les dangers et les honneurs de la vertu?

— « Quel si grand avantage y avait-il pour *la* « *république* à ce que Sénèque fût égorgé plus « tôt? »

Il y en avait un très-grand, et pour la chose publique (car il n'y avait plus de *république*), et pour Sénèque : pour la chose publique, car on ne la sert jamais mieux qu'en apprenant à tous les citoyens à préférer le devoir à la vie, et la mort à l'opprobre; pour Sénèque, car il valait mille fois mieux mourir quelques années plus tôt que de déshonorer sa vieillesse, son nom, sa place et ses écrits. Et je pourrais rétorquer la question avec bien plus de fondement. Quel si grand avantage y avait-il, à l'âge de Sénèque, et sous le règne de Néron, à sauver sa vie aujourd'hui aux dépens de son honneur, pour perdre demain la vie après avoir perdu l'honneur aujourd'hui?

— « Il était utile de rester au palais, pour « l'Empire, pour la famille de Sénèque, pour « nombre de bons citoyens. Après l'assassinat « d'Agrippine, n'y avait-il plus de bien à faire? »

Ce moyen tient au moins vingt pages de développements plus ou moins frivoles et faux: c'est en morale un des plus pernicieux sophismes; et heureusement on peut le pulvériser en quelques lignes. 1° Il est absurde de légitimer

ce qui est coupable en soi, sous prétexte d'en tirer un bien : ce serait la subversion de tous les devoirs, et l'excuse de tous les crimes. Avec ce prétexte on pourrait s'associer à des brigands et à des assassins, pour empêcher une partie du mal qu'ils pourraient faire. Aussi est-ce un axiome reconnu qu'il n'est jamais permis de faire le mal pour produire un bien. 2°. Il est absurde de supposer, comme le fait Diderot, *qu'on pût encore attendre que le dégoût de la débauche et la lassitude du crime amèneraient des jours plus heureux*. Quelle illusion insensée! *Des jours plus heureux* sous le parricide et le fratricide Néron, encouragé par un sénat adulateur qui divinise ses forfaits! 3° Il est absurde de penser que Sénèque, soit comme instituteur, soit comme ministre, pût se flatter de conserver le moindre pouvoir, le moindre crédit sur Néron, après s'être fait l'apologiste de ses attentats. Néron avait assez d'esprit pour mépriser dès lors celui qui s'était à ce point avili lui-même. Sénèque aussi ne tarda pas à demander sa retraite, et n'y attendit pas long-temps la mort. Était-ce la peine de l'attendre à ce prix? Quant *à sa famille et à ses amis*, moyen qui fournit encore trois ou quatre mortelles amplifications, une *famille* et des *amis* qui vous presseraient de vivre infame, afin de vivre pour eux, auraient-ils le droit d'être écoutés?

Diderot cite cette objection proposée par ses adversaires : « Les choses en étaient-elles venues

« au point, qu'il fallait que le fils pérît par sa « mère, ou la mère par son fils? C'est une chose « invraisemblable. » Mais lui, qui s'efforce d'établir cette affirmative, parce que l'apologie de Sénèque le mène tout naturellement, comme cela devait être, jusqu'à l'apologie de Néron, il répond, lui, avec son audace tranchante : « *In-« vraisemblable* pour vous, censeurs, mais non « pas pour Tacite. » Et moi, je lui réponds comme je suis toujours obligé de répondre : Vous mentez encore; et non-seulement ce que vous dites n'est pas vrai, mais tout le contraire du vrai, car ici l'opinion de Tacite est décidée et manifeste. C'est quand il interprète le *long silence* de Sénèque et de Burrhus qu'il ne sait si c'était en eux conviction de leur impuissance ou de la nécessité de choisir entre la mort du fils et celle de la mère. Mais quand il parle en son nom, il est si loin de penser que les ressentiments d'Agrippine pussent opérer la moindre révolution, qu'il ne suppose pas même parmi les Romains quelqu'un assez *imbécille* ou assez *crédule* pour ajouter foi aux prétendus dangers de Néron. C'est ce que vous avez entendu tout à l'heure dans le récit de l'historien; et vous voyez comment Diderot, *à soixante ans*, lisait, entendait et interprétait Tacite.

Peut-être avez-vous été surpris quand j'ai dit que la justification de Sénèque menait Diderot jusqu'à celle de Néron. Mais je ne demande pas à

en être cru sur mes paroles; écoutez les siennes: « Il y aurait *trois grands plaidoyers* à faire : l'un « pour Sénèque et Burrhus ; un second *pour* « *Néron;* un troisième pour Agrippine. Hommes « sensés, imaginez tout ce qu'il vous serait pos- « sible d'alléguer *pour et contre* les accusés, et « dites-moi quelle serait votre pensée (1). »

Qu'on me dise à présent si jamais tout ce qu'il y a de plus sacré parmi les hommes a été plus formellement mis en problème et en litige que dans ces *trois grands plaidoyers*, proposés *gravement* par Diderot à l'examen des *hommes sensés*, et dont le second est POUR NÉRON. Tel est l'esprit de tous les ouvrages du même auteur : nulle part il n'a vu que des *plaidoyers à faire pour et contre;* et ce dernier trait explique tout, en vous donnant la mesure de l'homme et celle de l'intérêt qu'il prenait à la morale et à la vérité. Tout ce qui avait pu vous frapper d'étonnement dans celui qui faisait l'apologie de Sénèque doit à présent vous paraître tout simple dans celui qui a proposé et ébauché celle de Néron.

Vous ne trouverez pas plus extraordinaire que Sénèque, auteur de la *Lettre* apologétique adressée au sénat après le meurtre d'Agrippine, le soit aussi d'une *Consolation* à un Polybe affran-

---

(1) Page 166, *OEuvres de Sénèque*, tome I, édition in-8°. Paris, chez Smith.

chi de Claude, sur laquelle Diderot lui-même s'explique ainsi : « Il faut en convenir : il est « incertain si l'auteur de cet ouvrage se montre « plus rampant et plus vil dans les éloges outrés « qu'il adresse à Polybe que dans les flatteries « dégoûtantes qu'il prodigue à l'empereur. » J'en conviens : mais, après la *Lettre*, la *Consolation* semble si peu de chose que je n'en parlerais même pas, si ce n'était pour moi une sorte de devoir d'achever le tableau de la *philosophie-pratique* de Sénèque, et de celle de ses apologistes. Il y a même ici quelque chose de particulier, une progression dans les sophismes tellement maladroite, que les premiers et les derniers se détruisent mutuellement. D'abord, l'éditeur La Grange avait vu si peu de jour à nier que cette *Consolation* fût de Sénèque, qu'il employait huit pages à en excuser la bassesse dans un *Avertissement* dont les premières phrases vont vous mettre au fait de tout. « Polybe était un des af- « franchis de l'empereur Claude ; Sénèque lui « adressa cette *consolation* au commencement « de la troisième année de son exil en Corse. Ce « philosophe était alors âgé d'environ trente-neuf « ans, et n'avait encore composé que deux Trai- « tés, la *Consolation à sa mère*, et celle *à Mar- « cia* : c'est du moins l'opinion des critiques, qui « comptent cette *Consolation à Polybe* comme le « troisième de ses ouvrages dans l'ordre chrono- « logique. Ce Polybe était un homme très-in-

« struit, et qui occupait à la cour de Claude un « emploi fort considérable, puisqu'il était secré« taire d'état. *On ne doit pas être étonné* que « Sénèque, qui connaissait le pouvoir de cet af« franchi sur l'esprit de Claude, et qui avait avec « raison plus de confiance dans l'humanité et la « commisération d'un ministre éclairé et homme « de lettres lui-même que dans celle des courti« sans ordinaires, la plupart sans pitié pour les « malheureux dont ils n'ont plus rien à craindre « ni à espérer, *on ne doit pas être étonné, dis-je,* « *que Sénèque ait cherché à se concilier adroite*« *ment la bienveillance de* Polybe, et à s'en faire « un appui auprès de l'empereur. Cette conduite « n'a rien de répréhensible, *même quand Sénèque* « *aurait un peu exagéré le mérite de son protec*« *teur, ce dont nous n'avons aucune preuve*. Mais « ce qui paraît *moins facile à justifier*, c'est « que, dans cette même lettre où il entreprend « de consoler Polybe sur la mort de son frère, il « prodigue à Claude, *qu'il n'aimait ni n'estimait,* « *des flatteries outrées, et d'autant plus ridicules,* « *que ce prince imbécille ne rachetait ses vices* « *par aucune vertu. Les ennemis de Sénèque* lui « ont reproché ses louanges excessives données « *à un tyran dont la vie publique et particulière* « *inspire autant de haine que de mépris.* Mais *ces* « *reproches spécieux sont beaucoup trop sévères,* « *et peut-être même injustes.* »

Mais qu'est-ce donc que ces *ennemis de Sénè-*

que ont pu dire de plus fort que ce même exposé de l'éditeur? Ici le fait seul est un jugement; et comment ce qui, de l'aveu de l'éditeur, n'est pas *facile à justifier*, n'est-il plus que *spécieux, et même injuste*, d'une phrase à l'autre? Cette contradiction si palpable et si choquante n'est encore rien près du *plaidoyer* qu'il va commencer, et dont les premiers mots, en vous offrant la même logique qu'a employée Diderot pour *la Lettre apologétique*, vous dispenseront d'en entendre davantage sur la *Consolation à Polybe*. « *Pour juger Sénèque, il faut se placer* « *en idée dans la situation où il se trouvait alors,* « etc. » L'éditeur nous envoie là dans l'île de Corse, comme Diderot nous *plaçait devant la bête*. Jamais vous ne les tirerez de là; jamais ils n'ont d'autre appréciation des devoirs de l'homme. Telle est leur *philosophie*, et vous concevez où elle peut mener. Je crois que Sénèque était fort mal à son aise dans son exil de Corse; mais peut-être me permettrez-vous de rappeler ce que j'ai eu occasion de dire d'Ovide dans un cas tout semblable. Je ne pensais nullement alors à Sénèque : je rendais seulement hommage à des principes imprescriptibles. J'excusais Ovide sur ses longues élégies et sur ses *lamentations*, que Gresset lui reprochait, et je me fondais sur ce que l'homme souffrant est toujours excusable d'être faible, et qu'il faut plaindre la faiblesse, comme on admire la fermeté. Mais, comme il y

a quelque différence entre la faiblesse et la bassesse, souvenez-vous que je le trouvais inexcusable dans ses abjectes adulations pour Auguste et Tibère, par la raison, disais-je, qu'on n'est jamais forcé d'être vil : et pourtant Auguste et Tibère lui-même étaient beaucoup plus susceptibles de louange que ce Claude, *qui ne rachetait ses vices par aucune vertu.* C'est l'éditeur qui nous le dit, et qui trouve tout simple qu'on *prodigue à cet imbécille tyran les flatteries les plus ridicules*, dès qu'elles sont datées de Corse. Quant à Polybe l'affranchi, je le connais fort peu, et je laisse l'éditeur et Diderot s'accorder là-dessus comme ils le pourront. L'un *n'a rien vu de répréhensible, même dans l'exagération des louanges*, attendu que *nous n'avons aucune preuve qu'elles soient exagérées :* l'autre, qui va toujours devant lui sans s'embarrasser de rien ni de personne, affirme au contraire que ces louanges sont d'une *exagération* si extraordinaire, qu'elles ne peuvent être qu'*une sanglante ironie.* Pour l'*exagération*, elle n'est pas douteuse, et ce Polybe ne nous intéresse pas assez pour vous rapporter ici ce qui est à faire vomir. Mais il faut vous apprendre pourquoi Diderot veut que ce soit une *ironie ;* et c'est ici la progression dont je vous parlais. L'éditeur, après avoir si longuement justifié cette *Consolation*, finissait par dire, avec une sorte de timidité, que Dion *semble insinuer* que l'ouvrage de Sénèque

ne subsistait plus, parce que l'auteur lui-même en avait été honteux dans la suite, *et l'avait effacé (stylo verso delevit)*. L'éditeur ajoutait de son cru : « Ce qui signifie qu'il en retira toutes « les copies qu'il put rassembler. » Soit. Mais comment les retirer toutes? Cela est impossible. Il n'en infère pas moins que la *Consolation* que nous avons, ou n'est pas celle de Sénèque, ou a été altérée par *Suillius;* car les apologistes ne sauraient nulle part se passer de Suillius. Ils appellent aussi à leur secours Juste-Lipse, autre rempart de leur plaidoirie. Mais il est encore bien plus réservé que l'éditeur. « Il a douté plus d'une « fois que tout ce qu'il y a là de bas et d'abject « fût de Sénèque; mais il est sûr au moins qu'il « n'y a que ses ennemis qui aient pu mettre au « jour ce morceau; et peut-être l'ont-ils altéré. » *(Fortasse et maculârunt.)* L'intrépide Diderot se moque de tant de circonspection. *Il restait un pas à faire*, dit-il naïvement; et il le fait. *L'écrit n'est pas de Sénèque* (1), et il le *prouve* par un nouveau *plaidoyer*, dont la seconde partie détruit radicalement la première. D'abord il prétend que, la véritable *Consolation* ayant disparu (supposition gratuite, comme tout le reste), on y a substitué une espèce de centon pris çà et là dans les écrits de Sénèque. Il cite ensuite tout ce qu'il y a de plus dégoûtant en adulation, et soutient

---

(1) Page 528, § 88.

et le peuple, quand on entendit louer *le bon jugement et la profonde politique* de Claude. Il vous reste, à vous, de louer ici *le bon jugement* de l'auteur, qui, à ce que dit Tacite, avait *soigné et poli* cette harangue.... Vous croyez, Messieurs, que je plaisante : point du tout; et vous ne sauriez trop vous persuader que tout ce qu'on peut supposer ici en ridicule est toujours surpassé dans le grand sérieux de l'apologiste. « Oui, Sé-« nèque avait mis *beaucoup d'art* dans cette « harangue; c'est Tacite qui le dit : *Multùm cul-« tûs.* » Mais *multùm cultûs* signifie un style *soigné et poli*, et non pas *beaucoup d'art*. Et enfin, quel est cet art? — « *Une leçon énergique.* Sénèque a prévu « que la harangue serait *sifflée*, et c'est comme « s'il eût dit à son élève : Prince, entendez-vous? « Si vous gouvernez mal, c'est ainsi que vous « serez traité lorsqu'on ne vous craindra plus. »

Ce dernier trait est si subtilement imaginé, que l'auteur lui-même n'a pu s'empêcher de s'en faire compliment. Il se fait dire : « Vous êtes *bien « ingénieux* pour justifier Sénèque. » Mais il réplique modestement qu'il l'est *beaucoup moins que les détracteurs pour le noircir*. Cependant ne faut-il pas bien moins d'esprit pour ne voir que ce qui est dans les choses que pour y voir et y faire voir ce qui n'y est pas! C'est la différence entre l'apologiste et ceux qu'il appelle *détracteurs* ; et ce n'est pas la peine de disputer sur la

mesure d'esprit, car des deux côtés ce n'est sûrement pas le même esprit.

Il convenait à celui de Diderot d'attaquer la véritable vertu comme il avait défendu la fausse; et il fallait, pour couronner l'œuvre, immoler Thraséas à Sénèque. Thraséas, au milieu des adulations sénatoriales, exerçait la seule espèce de censure que comportât ce temps déplorable, celle du silence: à quoi auraient servi les paroles d'un seul contre tous? Ce silence fut si bien entendu, qu'il devint le seul chef d'accusation que les délateurs intentassent contre lui, assez capital pour le forcer à se donner la mort. Mais il était arrivé qu'une fois il avait pris la parole sur une de ces affaires d'un intérêt subalterne que le despotisme impérial abandonnait à ce fantôme de sénat. Les flatteurs à gages ne manquèrent pas de lui reprocher d'avoir un avis sur la police des spectacles de Syracuse, quand il n'en donnait point sur les plus grandes affaires de l'empire. Il répondit « qu'en s'occupant de petites choses il « montrait assez, pour l'honneur du sénat, qu'on « n'aurait pas négligé les grandes, s'il eût été « permis de s'en mêler. » Ce qu'une pareille réponse renferme de sens et de courage ne peut échapper à personne, et je ne serais pas excusable d'y insister. Diderot sera, je crois, le seul à demander *si cette réponse frivole est digne d'un magistrat*. S'il appelle *frivole* une réponse qui

accusait si ouvertement ce qu'on voulait le plus dissimuler, la tyrannie, c'est qu'il veut que l'on fasse un crime à Thraséas d'être resté au sénat, vu qu'on ne trouve pas mauvais que Sénèque n'ait pas quitté la cour. Ses expressions même vont beaucoup plus loin, et font nettement l'éloge de l'un, et la condamnation de l'autre. « Thraséas « reste *inutile* dans un sénat déshonoré, et per- « sonne ne l'en blâme! Sénèque garde une place « dangereuse et pénible, où il peut encore *servir* « *le prince et la patrie*, et on ne lui pardonne « pas! Quels censeurs de nos actions! quels juges! » Je réponds à Diderot pour la dernière fois, et je finis.

Non-seulement on ne *blâmera* point Thraséas, mais on lui doit des éloges. Le sénat était *déshonoré*, il est vrai, par ses paroles; mais Thraséas n'y était pas *inutile* par son silence. Ce silence représentait l'opinion publique, qui ne pouvait plus avoir d'autre organe. Thraséas pouvait, sans danger, rester chez lui comme bien d'autres : il y en avait à *rester* au sénat pour se taire seul au milieu des acclamations de la servitude; il y en avait à expliquer son silence, comme il osa le faire; et quand il n'y serait *resté* que pour en sortir une fois, comme on sait qu'il en sortit, c'en serait assez pour sa mémoire, comme ce fut assez pour sa perte. C'est quand on en vint jusqu'à lire dans le sénat cette infame *lettre* qui vous a coûté six cents pages que Thraséas se leva, *et*

sortit, dit Tacite, *se dévouant à la mort, mais sans rendre la liberté à un sénat esclave. Le militaire* Thraséas, comme vous l'appelez, eut horreur d'entendre ce que *le philosophe* Sénèque n'eut pas honte d'écrire, et l'oreille de l'un eut plus de pudeur que la plume de l'autre. Je vous plains de ne l'avoir pas senti, et je conçois fort bien que vous n'ayez pas osé rapporter ce trait mémorable, qui m'apprend pourquoi Thraséas a encouru votre disgrace. Son silence avait condamné Néron, et sa sortie du sénat condamnait Sénèque. Ainsi Thraséas avait prononcé dès lors contre les sophistes (s'il pouvait s'en trouver) qui seraient capables de proposer *un grand plaidoyer* pour le parricide, et d'en faire un très-grand pour l'apologiste.

Cependant Sénèque et Thraséas moururent tous deux de même, et se firent ouvrir les veines: c'est tout ce qu'ils eurent de commun; et cela prouve seulement qu'il y a un genre de tyrannie à laquelle on n'échappe pas plus en la flattant qu'en la bravant. Mais dans les mœurs de Rome, et sur-tout de ces temps-là, jamais la résignation tranquille à une mort forcée n'a suffi pour caractériser la grandeur d'ame et le courage. Il n'y avait point de force plus vulgaire: les exemples en sont innombrables, et les exceptions très-rares. Combien d'hommes méprisables et méprisés ont su mourir avec résolution dans ces temps-là, comme dans les nôtres! Mais il y a ici quelque

chose de plus: depuis un certain temps, Sénèque, instruit que Néron cherchait à se défaire de lui par le poison, ne se nourrissait plus que de fruits qu'il cueillait lui-même, et se désaltérait de l'eau de ses fontaines. Est-il bien difficile de se résoudre à quitter une semblable vie? Il peut n'être pas prouvé qu'il ait conspiré avec Pison, *quoique* cela soit aussi probable qu'indifférent; mais il est sûr qu'il dut avoir peu de peine à mourir.

CHAPITRE III.

Des divers genres de Littérature chez les Anciens.

Ce qu'on appelle polyergie, ou littérature mêlée, nous paraîtrait peut-être avoir tenu autant de place chez les anciens que parmi nous, si l'art de l'imprimerie, qui conserve tout, nous eût transmis toutes leurs productions. Les polygraphes n'ont pas été rares parmi eux, et quelques-uns auraient pu lutter contre nos in-folio, si l'on en juge seulement par les titres nombreux des ouvrages de Pline, que nous avons perdus, mais dont un seul a suffi pour éterniser sa mémoire. Il y a cependant certains genres qu'on peut croire n'avoir pas été cultivés chez eux autant que chez les modernes; par exemple, celui des romans, si fécond de tout temps dans notre Europe. Le sujet de la plupart des nôtres, et, d'ordinaire, leur plus grand mérite, tient, comme celui de nos drames, aux peintures variées de la plus variée de toutes les passions, l'amour; et nous avons vu que cette passion n'a point eu le même rang dans les écrits des Grecs et des Romains, comme elle ne l'avait point dans la société. D'ailleurs, il ne paraît pas que la gravité romaine se soit jamais accommodée de ces inventions fabuleuses qui sont le fond, plus ou moins diver-

sifié, de tous les romans chez toutes les nations. L'imagination des Grecs se prêtait beaucoup plus à ces compositions frivoles; et c'est d'eux qu'il nous en reste un certain nombre, telles que *Théagène et Chariclée*, *Chéréas et Callirhoé*, qui, pour la variété des aventures et des situations, ne le cèdent en rien à nos romanciers modernes, mais où l'on chercherait en vain ces développements de sentiments passionnés ou délicats, et ces détails de caractères et de mœurs qui relèvent pour nous le prix de ces sortes d'écrits, et en rachètent quelquefois la frivolité. L'auteur de *Daphnis et Chloé*, Longus, a un autre mérite : c'est le seul qui ait eu un objet, et qui ait voulu faire un tableau, celui de cette espèce d'innocence des mœurs pastorales, mêlée sans cesse à ce premier instinct qui entraîne un sexe vers l'autre. Ses deux jeunes bergers ont une naïveté qui n'est pas sans intérêt; mais celle des images et des expressions va jusqu'à la licence, et rend la lecture de ce livre assez dangereuse pour être particulièrement interdite à la jeunesse, quand même il ne serait pas reçu en principe qu'une jeune personne, comme a dit Rousseau, ne doit point lire de romans; et l'on peut ajouter, surtout le sien, à coup sûr le plus contagieux de tous.

Parmi les Latins, on ne connaît guère qu'Apulée qui nous ait laissé un roman, *l'Ane d'or*, assez étrangement composé de morale et de ma-

gie, et dont la latinité, fort mauvaise, est celle du moyen âge. Mais l'épisode de *l'Amour et de Psyché* a eu un succès général, et a enrichi notre théâtre lyrique. Si Apulée est l'inventeur de cette charmante fable, qui seule a fait vivre son ouvrage et son nom, cet auteur avait en ce genre une imagination digne de l'ancienne Grèce.

Dans l'érudition et dans la critique, il est juste de distinguer Denys d'Halicarnasse, dont nous avons déja rappelé les travaux dans l'histoire. Médiocre dans le style et dans la narration, il a, dans ses *Antiquités romaines*, un mérite particulier, qui fait regretter davantage ce qu'on en a perdu; c'est d'être de tous les anciens celui qui a répandu le plus de lumière sur les premiers siècles de Rome, et travaillé avec le plus de succès à concilier les diverses traditions, et à éclaircir l'un par l'autre les premiers annalistes qu'elle ait eus, de manière à fonder la certitude historique. Il avait passé vingt ans à Rome, du temps d'Auguste, et avait été à portée d'y amasser les matériaux de son ouvrage, et de recueillir des instructions et des autorités. Il suit, comme Tite-Live, les quatre auteurs les plus accrédités pour l'histoire des premiers âges de Rome, Fabius Pictor, Censius, Caton le Censeur et Valérius Antias, dont il ne nous reste rien; mais il a plus de critique que Tite-Live, et n'adopte rien qu'avec examen. Aussi a-t-il écarté plus d'une fois le merveilleux que l'orgueil national ou la crédulité

superstitieuse avait mêlé aux origines romaines, aux évènements les plus remarquables de ces époques reculées, et que Tite-Live, au contraire, paraît avoir pris plaisir à orner d'un coloris dramatique. De ce nombre est, par exemple, le trait fameux de Mutius approchant sa main d'un brasier. Denys n'en dit pas un mot, et raconte le fait de manière que Mutius est ferme et intrépide, sans férocité et sans fureur. Mais pour ce qui concerne le gouvernement intérieur dans toutes ses parties, la religion, le culte, les cérémonies publiques, les jeux, les triomphes, la distribution du peuple en différentes classes, le cens, les revenus publics, les comices, l'autorité du sénat et du peuple; c'est chez lui qu'il faut en chercher la connaissance la plus parfaite; c'est là ce qu'il traite avec le plus de détail, comme étant son objet principal. Il arrive de là, il est vrai, que l'intérêt de la narration est chez lui fort négligé, parce qu'à tout moment les recherches et les discussions coupent le récit des faits, au point qu'il a étendu dans treize livres ce qui n'en tient que trois dans Tite-Live. Mais ce n'est pas un reproche à lui faire, si nous lui avons l'obligation de savoir ce que les historiens latins ne se sont pas souciés de nous apprendre, uniquement occupés de leurs concitoyens, et fort peu du reste du monde et de la postérité. C'est en effet à deux Grecs, Polybe et Denys, que nous devons les notions les plus assurées et les plus fruc-

tueuses sur tout ce qui regarde le civil et le militaire des Romains; et sans doute il est bon que les uns se soient occupés de ce qu'avaient omis les autres.

Je devais ici ce témoignage à Denys d'Halicarnasse, dont la qualité distinctive a été l'érudition critique dans le genre de l'histoire. En fait de littérature et de goût, il n'a guère été, ce me semble, que ce que les anciens appelaient un grammairien; car si Quintilien n'est pour nous que le premier des rhéteurs, parce que nous n'avons pas les plaidoyers où, suivant le témoignage unanime de ses contemporains, il avait fait revivre la saine éloquence et l'honneur du barreau romain, Denys, dans ce qu'il a composé sur la rhétorique, est à une si grande distance de Quintilien, et encore plus de Cicéron, que ceux-ci semblent avoir écrit pour les gens de goût de tous les temps, et celui-là pour des écoliers. Ce n'est pas qu'en général ses principes ne soient bons, et ses jugements assez équitables; mais, sans parler même de ses éternelles redites, qui font rentrer presque tous ses Traités les uns dans les autres, et pour le fond et pour les détails, il paraît n'avoir guère considéré dans l'éloquence qu'une seule partie, celle qui était contenue chez les anciens dans le mot générique de *composition* pour les Latins, et pour les Grecs, σύνθεσις, et qui comprenait tous les éléments de la diction, la construction, les tours de phrase, l'ar-

rangement des mots, soit pour le sens, soit pour l'oreille. Il en résulte qu'une partie de son travail est de peu d'usage pour nous, et tellement propre à son idiome, que nous ne pouvons pas toujours savoir si les reproches qu'il fait aux grands écrivains, dont il épluche les phrases mot à mot, sont aussi fondés que le ton en est affirmatif. Il est difficile de ne pas voir dans ce genre de censure, qui tient chez lui une si grande place, une sorte de pédantisme, sur-tout quand il s'agit d'écrivains de la première classe, et dont il semble reconnaître plutôt la renommée que sentir tout le mérite. Nous trouvons dans Cicéron et Quintilien quelques observations de ce genre, mais en très-petit nombre, et toujours choisies, de manière que tout le monde peut les comprendre; au lieu que celles de Denys ne sont le plus souvent à la portée que des nationaux. Or, vous vous souvenez que c'était là précisément l'office du grammairien, qui enseignait aux jeunes gens à lire les poëtes et les orateurs, de façon à connaître les procédés de la langue et du style, et l'effet du nombre et du choix. Denys ne va guère au-delà de ces objets, et paraît aller souvent au-delà de leur importance, qui doit toujours être en proportion avec le reste. Homère et Démosthènes sont seuls à l'abri de sa férule; mais il maltraite fort Thucydide et Platon, et revient sans cesse sur le premier avec une sorte d'acharnement. Par-tout il fait profession de ren-

dre justice à leur talent supérieur; mais pourtant il en faudrait rabattre beaucoup, s'il y avait dans ses critiques autant d'évidence qu'il y veut mettre de gravité. Pour Thucydide en particulier, nous sommes du moins en état d'apprécier les reproches les plus sérieux, ceux qui tombent sur l'ordre, la méthode et la narration; car tout cela est soumis aux mêmes règles dans toutes les langues, et ne pèche point du tout par les endroits que Denys y trouve répréhensibles. Il le blâme d'avoir pris pour division de son récit les hivers et les étés; mais Thucydide fait l'histoire d'une guerre, et il la divise par campagnes, comme cela est assez naturel, et comme il est même d'usage en pareille matière chez les modernes. Il n'y a point de faute dans cette disposition : il y en a encore moins dans le choix du sujet; et, quoiqu'il y ait, même en fait d'histoire, quelque chose à considérer dans la nature des sujets, qui ne sont pas tous aussi favorables, soit pour l'intérêt, soit pour l'instruction, on a peine à concevoir ce qu'a voulu dire Denys d'Halicarnasse, quand il fait presque un crime à Thucydide d'avoir travaillé sur cette guerre du Péloponèse, époque désastreuse de tous les crimes et de tous les maux qui peuvent naître de l'ambition, de la jalousie et de la discorde, et que Denys met en opposition avec l'époque que choisit Hérodote, qui fut celle de la constance et de la magnanimité des Grecs. Mais l'histoire n'est-elle instructive et

digne d'attention que dans les tableaux des prospérités et de la grandeur? Les exemples qu'elle trace dans le mal comme dans le bien ne sont-ils pas également une leçon pour les âges suivants? Et serait-il moins utile d'inspirer l'horreur des crimes que l'émulation des vertus? Si Hérodote avait fait voir combien les Grecs avaient été grands dans la concorde et l'union, que pouvait faire de mieux Thucydide que de montrer ce qu'ils s'étaient fait de mal et de déshonneur dans leurs opiniâtres dissensions et leurs atroces rivalités? Et n'était-ce pas encore un avantage d'avoir à peindre ce qu'il avait vu? Le critique est-il plus raisonnable quant il le reprend très-aigrement de sa sévérité à marquer toutes les fautes des différents partis, souillés tour à tour, ou tout à la fois, par la perfidie, l'injustice et la cruauté, comme si c'était l'historien qui dût supporter l'odieux de ce qu'il est obligé de rapporter? Toute cette mauvaise humeur est fort étrange dans un homme qui d'ailleurs paraît naturellement judicieux. Il avoue et répète en plusieurs endroits que Platon et Thucydide jouissent de la plus haute réputation, et sont regardés comme les modèles à suivre, l'un parmi les philosophes, l'autre parmi les historiens; et il croit réfuter cette opinion en opposant sans cesse les défauts de leur diction à la perfection de Démosthènes. Mais d'abord le mérite propre de l'historien et du philosophe, même dans le style, n'est pas

celui de l'orateur, et c'est ce que Denys paraît avoir oublié; et, à l'amertume de ses censures, on dirait qu'il est choqué de l'admiration qu'on a pour eux. Je ne l'accuse pas pourtant d'une partialité prouvée : il peut avoir eu quelques préventions particulières; il est si rare de n'en avoir aucune! Le bon Plutarque a fait un Traité *de la malignité d'Hérodote;* et Denys, compatriote de ce dernier, nous assure qu'Hérodote *est par-tout un homme simple et bon.* Ce qu'on aperçoit ici de plus avéré, c'est que Denys d'Halicarnasse, quoiqu'en général d'un jugement sain, n'a pas les conceptions assez nettes. Le jugement se montre en ce que, Platon et Thucydide exceptés, il caractérise les poëtes, les orateurs, les historiens, les philosophes de la Grèce, avec assez de justesse pour que Quintilien l'ait suivi en cette partie de très-près, et quelquefois même l'ait presque répété. Mais le défaut de netteté dans les vues générales ne se manifeste pas moins dans le vague de ses divisions et classifications, trop susceptibles d'équivoque, et quelquefois de contrariété, au moins apparente, et dans ce qu'il appelle ses résumés, qui ne sont que de longues et fastidieuses répétitions, qui produisent les mêmes choses sans les fortifier ou les éclaircir. Comme écrivain, Denys, dans ses ouvrages didactiques, est lâche, traînant, diffus, sans agrément, sans variété, sans élévation. Comme critique, toutes ses théories se réduisent à une seule

idée, dont le fond est vrai, mais qui n'est point du tout exposée comme elle devrait l'être, et qui s'obscurcit encore en se perdant au milieu de ses prolixes et minutieuses citations. En voici la substance : Platon, Isocrate, Thucydide, ont les beautés et les défauts du style figuré; tous trois pèchent par l'affectation, l'un de la grandeur, l'autre du nombre, le dernier de la pensée; ce qui fait que le premier est quelquefois enflé, le second souvent monotone, et le troisième souvent obscur. Parmi ceux qui ont préféré le style simple, Lysias a eu toutes les graces de la simplicité sans tomber jamais, mais aussi sans jamais s'élever. Entre ces deux sortes d'extrêmes, Denys établit ce qu'il appelle très-improprement, ce me semble, *le genre moyen*, qui joint tout le mérite d'une pureté soutenue et d'une simplicité attique à ce sublime des figures de pensée et de mouvements du discours, sans aucune affectation ni dans le discours ni dans la pensée; et *ce genre moyen* est celui de Démosthènes. Telle est la substance d'un gros volume de rhétorique, qui pouvait être abrégé des trois quarts, et devait être mieux conçu et mieux expliqué. Il est hors de toute convenance de faire deux extrêmes, c'est-à-dire, deux exemples vicieux de deux classes d'écrivains; dont l'une, celle de Lysias, d'Eschine, d'Hypéride, est, de l'aveu même de Denys, le modèle du genre auquel ils se sont attachés, et n'a d'autre défaut que de n'être pas

sublime; et dont l'autre n'a péché que par l'abus des qualités éminentes, telles que celles qui dominent dans Platon, dans Isocrate, dans Thucydide, c'est-à-dire, dans l'un la noblesse et la richesse des idées, dans l'autre l'harmonie et l'éclat du style, dans le dernier la force et la profondeur des pensées. Tout ce qu'il y a ici de vrai, c'est qu'en effet toute perfection est entre deux excès, et que Démosthènes est habituellement plus près de l'une et plus loin des autres qu'aucun des écrivains grecs. Mais quand il est simple et pur, il l'est comme Lysias; quand il est grand, il l'est comme Platon; quand il est fort, il l'est comme Thucydide : et Denys lui-même l'avait senti, puisqu'il dit que Démosthènes a imité ce qu'il y avait de meilleur dans tout ce qui l'avait précédé. Cela est vrai, et n'offre point du tout l'idée d'un *genre moyen*, mais celle d'un excellent esprit qui profite habilement de tous les autres esprits, en se rapprochant de ce qu'ils ont de meilleur, et s'éloignant de ce qu'ils ont de défectueux.

Dans un autre genre, le moraliste satirique Lucien, quoique né à Samosate en Syrie, et du temps des Antonins, lorsque les lettres grecques et romaines étaient également déchues, n'en est pas moins regardé comme un écrivain classique pour la pureté et l'élégance de la diction. Je ne voudrais pourtant pas, comme a fait son dernier traducteur, l'appeler *le plus bel esprit de la Grèce*;

c'est exagérer beaucoup le mérite de l'auteur, et même la complaisance d'un traducteur, que de donner à Lucien ce qui pourrait appartenir à Xénophon ou à Platon. Ses nombreux ouvrages prouvent de l'esprit, de la finesse et de la gaieté caustique; mais ils roulent presque tous sur un même fonds d'idées et de plaisanteries. Toujours renfermé dans un même cadre, celui du dialogue, il y reproduit toujours les mêmes objets, des dieux et des sophistes : il se moque sans cesse des uns et des autres, et ses satires contre eux ne diffèrent guère que par les titres. C'est un impitoyable censeur de toute superstition et de toute charlatanerie : mais il est inconséquent dans sa mauvaise humeur; il confond avec les plus vils sophistes ceux même qu'il a loués ailleurs comme de vrais philosophes; par exemple, Socrate et Aristote. Il met dans leur bouche un langage insensé et furieux, qui n'a jamais été le leur. En un mot, si Lucien a la verve d'un satirique, il a aussi les travers d'un bouffon qui sacrifie tout à l'envie de faire rire; et s'il offre, dans beaucoup de ses dialogues, de la raison et de la saillie, beaucoup aussi sont dépourvus de sel, et d'autres tout-à-fait insignifiants. Il avait pourtant de l'imagination et même de celle qui invente; car, dans le genre de l'allégorie satirique, des auteurs de mérite ont profité de ses inventions. C'est d'un écrit fort ingénieux, intitulé *Histoire véritable*, que Swift a emprunté le plan de son *Gulliver*; et

c'est de l'*Ane* de Lucien, autre roman non moins joli, qu'Apulée, vers le moyen âge, tira son *Ane d'or*, qui ne vaut pas l'original pour cette sorte de merveilleux plaisant, quoique bizarre, et moral dans l'intention, quoique extravagant dans les choses, dont il paraît que Lucien a eu la première idée.

Dans l'histoire des arts et de leurs monuments, l'antiquité grecque peut opposer Pausanias à ce que les modernes ont de meilleur. Il écrivait vers le même temps que Lucien; et tandis que celui-ci ridiculisait les fables du paganisme, Pausanias décrivait les chefs-d'œuvre d'architecture, de sculpture, de peinture, qui n'avaient pas peu contribué à rendre ces fictions vénérables. Son style est précis et plein; et, son livre à la main, on voyage dans l'ancienne Grèce : il semble vous la montrer tout entière. Mais en ce genre l'imagination est si impuissante pour suppléer les sens, que ceux qui n'ont vu que les débris semés dans la Grèce moderne ont une bien plus grande idée de ce qu'elle était que ceux qui ne la connaissent que par les descriptions de Pausanias.

Sur ce que les anciens, et Cicéron en particulier, ont dit du savoir de Varron et de son grand ouvrage des *Antiquités romaines*, qui ne nous est pas parvenu, il avait fait à peu près pour Rome ce qu'avait fait Pausanias pour la Grèce. C'était un homme d'une érudition immense, mais dont on a loué le jugement et les connaissances

beaucoup plus que le style et le talent. Il ne nous en reste qu'un Traité sur la langue latine, qui n'a pas peu servi à éclairer les philologues modernes, et un autre sur l'agriculture, beaucoup moins estimé pour la diction que celui de Columelle. Vitruve a non-seulement le mérite de l'élégance dans ce qu'il nous a laissé sur l'architecture, mais il pense et s'exprime sur les arts en homme qui en a senti la dignité, et qui a réfléchi sur les principes du beau en tout genre. Enfin, les recueils historiques et polygraphiques d'Ælien, d'Athénée, de Diogène Laërce, de Valère Maxime, d'Aulu-Gelle, de Macrobe, etc., assez semblables à nos *ana*, offrent à la curiosité qui ne veut que s'amuser quantité de faits et d'anecdotes, et à celle qui veut s'instruire, différentes sortes de recherches, dont on peut extraire l'essentiel en écartant le frivole et le minutieux. Mais c'est là que je dois borner cette espèce de nomenclature critique, qui ne pourrait s'étendre plus loin sans sortir de notre plan, et passer à ce qui doit y être étranger.

FIN DU QUATRIÈME VOLUME,

ET DE LA PARTIE DES ANCIENS.

TABLE

DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

ANCIENS.

FIN DE LA TABLE.

ab

